الأخلاق النظرية

تأليف

الدكتور عبد الرحمن بدوي

الناشر
وكالة المطبوعات
٢٢ شارع فهد السالم - الكويت

الأخلاق النظرية

الطبعة الثانية
مايو ١٩٧٦

الطبعة الثانية

يناير - مايو - ١٩٧٦

الأخلاق النظرية

تأليف

الدكتور عبد الرحمن بدوي

١٩٧٥

الناشر
وكالة المطبوعات
٢٢ شارع فهد السالم - الكويت

تنبيـــه

للأخلاق وجهان : نظري ، وعملي . الأول يضع المبادىء والنظريات التي يستند إليها السلوك الإنساني ، والثاني يبحث في التطبيقات العملية لهذا السلوك داخل كيان عينيّ محدَّد . ومن هنا كانت قيم الأخلاق النظرية عامّة ، بينما قيم الأخلاق العملية خاصة جزئية .

وفي كتابنا هذا عرضنا المبادىء والغايات العامة التي تنتظم السلوك الإنساني ، واستقصينا البحث في القيم الأخلاقية وقد صارت اليوم عصب البحث في الفكر الفلسفي ، وعنينا بإثارة المسائل أكثر من عنايتنا بتقرير القواعد ، حتّى نظلّ في ميدان النظر المحض ، بعيدين كل البعد عن التقرير والوعظ مما هو مزلق الخطر في كتب الأخلاق .

وهدفنا هو أن نوقظ في القارىء الاحساس بعمق المعاني الأخلاقية ، وأن ندفعه إلى التأمل المستمر في سلوك الإنسان .

باريس
صيف ١٩٧٤

عبد الرحمن بدوي

فهرس الكتاب

القسم الأول

مقدمـــات

الفصل الأول : معنى الأخلاق ٧

التجربة الأخلاقية عند روه وشيار وجورفتش ١٧

٢) أخلاق الشكل وأخلاق الموضوع ٢٤

أخلاق الواجب عند كنت ٢٤

أخلاق الموضوع : أخلاق القيم ٣٠

الأخلاق الوضعية : ١ – الأخلاق والبيولوجيا ٣٣

٢ – الأخلاق والاجتماع ٣٩

٣ – الأخلاق وعلم النفس ٤٧

القسم الثاني

المعاني الرئيسية في الأخلاق

الفصل الثاني : الضمير ٥٣

استهلال ٥٣

تعريف الضمير ٥٦

تكوين الضمير ٦٠
بنية الضمير ٧٣
تأنيب الضمير والندم ٧٧
رضا الضمير ٨٧

الفصل الثالث : القيم الأخلاقية

(١) حقيقتها ٨٩
(٢) من الذي يضع القيم ؟ ٩٤
رأي نيتشه ٩٧
رأي ماكس شيلر ١٠١
رأي نقولاي هرتمن ١١١
رأي سارتر ١١٣
(٣) القيم والوجود :
أ) مذهب الواقعيين ١١٩

الفصل الرابع : الواجب ١٢٦
١) تمييزات ١٢٦
الواجب والضرورة – الواجب والحرية –الواجب والميول الطبيعية
٢) أنواع الواجبات ١٣٤
٣) تنازع الواجبات ١٣٧
٤) منشأ الواجب وحقيقته ١٣٩

الفصل الخامس : الفضيلـــــة

١) تعريف الفضيلة ١٤٢
٢) الفضيلة : واحدة أو كثيرة ؟ ١٥٢

٣) أنواع الفضائل ١٥٤
٤) هل يمكن تعلّم الفضيلة ؟ ١٥٧
٥) الفضائل
أ) الفطنة أو الحكمة ١٦٢
ب) العـــدل ١٦٥
جـ) الشجاعـة ١٧٨
د) العفـــة ١٨١
هـ) الصدق والأمانة ١٨٧
و) المحبّة والإحسان ١٩٩
ز) التواضع ٢١١
ح) السخـــاء ٢١٨

الفصل السادس : المسئولية والحرية

١) تعريفها وأنواعها ٢٢٣
٢) خصائص المسئولية ٢٢٦
٣) درجات المسئولية ٢٢٨
٤) الأصل الوجودي للمسئولية ٢٣٣

الفصل السابع : مبادىء الحياة الأخلاقية ٢٣٩

أ) أخلاق الطبيعة : ٢٤١
(١) مذهب اللذة ٢٤١
(٢) مذهب المنفعة ٢٤٧
(٣) المذهب الرواقي ٢٥٥
ب) أخلاق العقل :
١ ــ غاية الأخلاق عند اسبينوزا ٢٥٩

٢ ـ غاية الأخلاق عند كنت ٢٦٦

جـ) أخلاق العاطفة :

١ ـ عند آدم اسمث ٢٧٢

٢ ـ عند روســو ٢٧٤

٣ ـ عند جويو ٢٧٤

٤ ـ عند شوبنهور ٢٧٦

٥ ـ عند اشفيتسر ٢٧٨

د) أخلاق الإرادة : إرادة القوة عند نيتشه ٢٨٢

هـ) أخلاق النزعة الشخصية عند مونييه وشيلر ٢٨٦

القسم الأول

مقدّمات

الفصل الأول

— ١ —

معنى الأخلاق

« الأخلاق » جمع خُلُق ؛ ولكنها تستعمل للدلالة على علم معيّن . ويناظرها في اللغات الأوربية كلمة morale بالفرنسية و morals بالانجليزية Moral بالألمانية ,morale بالإيطالية ، الخ . وهذه الكلمة الأوربية مأخوذة من الكلمة اللاتينية mores جمع mos ؛ ويناظرها في اليونانية ἤθος (وجمعها τὰ ἤθη) ، ومنها اشتقت الصفة ἠθικος .. ومن هذه الصفة اليونانية جاء الاسم الآخر للأخلاق وهو ethica في اللاتينية ، و éthique في الفرنسية و ethics في الانجليزية و Ethik في الإلمانية و ethica في الايطالية ، الخ . وفي اللاتينية نجد الكلمتين معاً philosophia moralis و ethica وكذلك الحال في اللغات الأوربية الحديثة .

أما في العربية فنجد كلمتين أيضاً : الأخلاق ، والآداب . وإن كانت الكلمة الثانية قد استعملت خصوصاً للدلالة على الحِكَم القصار والجُمَل التي تحث أو تعبّر عن المعاني الخلقية ، كما نجد ذلك خصوصاً في كتاب « صوان

الحكمة » لأبي سليمان المنطقي السجستاني ، و « آداب الفلاسفة » لحنين بن اسحق ، و « مختار الحكم ومحاسن الكلم » للمبشر بن فاتك وأمثالها من الكتب العديدة التي تتناول تواريخ الحكماء اليونانيين في اللغة العربية . والكلمة تستعمل في الغالب في صيغة الجمع ، كما في هذه الكتب . لكنها تستعمل أحياناً في صيغة المفرد ، كما في عنوانات الكتب التالية : « أدب الدنيا والدين » للماوردي ، « الأدب الكبير » و « الأدب الصغير » لابن المقفع .

أما من حيث تعريف الأخلاق، فإننا نجد معجم لالاند يعرفها بثلاثة تعريفات :

أ — « مجموع قواعد السلوك مأخوذةً من حيث هي غير مشروطة » .

ب — « السلوك المطابق للأخلاق ، مثلاً حين نتحدث عن تقدم الأخلاق » .

جـ — « نظرية عقلية في الخير والشر . وبهذا المعنى تتضمن الكلمة أن النظرية تنحو نحو نتائج معيارية » .

بيد أن التعريف الأول متأثر بفهم كنت Kant (١٧٢٤ — ١٨٠٤) للواجب والأخلاق .

فإن نظرنا في تعريفات بعض علماء الأخلاق المعاصرين وجدنا :

١ — أن لوسنّ Le Sienne (١٨٨٢ — ١٩٥٤) يعرف « الأخلاق بأنها مجموعٌ متفاوتُ النَّسَق من التحديدات المثالية ، والقواعد والغايات التي يجب على الأنا — منظوراً إليه على أنه مصدر مطلق ، إن لم يكن شاملاً ، للمستقبل — أن يحققها بفعله في الوجود حتى يزداد هذا الوجود قيمة » [1] . وتبعاً لذلك فإن الأخلاق تعبّر عن الأخلاقية بطريقة عقلية ، والأخلاقية هي مسئولية الأنا بالفعل تجاه القيمة من حيث هي تشمل فعلاً محدّداً . فمثلاً مَجْدُ الفنان هو

(١) Le Senne : **Traité de morale générale**, p. 22. Paris, 1947.

في أن يسهم في الكشف عن الجمال ، وبحثه الفني الخالص مستقل عن الأخلاق ؛ لكن حين نجعل من الواجب عليه أن يعمل على هذا الإسهام ؛ فإن بحث الفنان يندرج تحت الأخلاقية .

ويوجز لوسنّ تعريفه هذا المسهب الغامض بقوله إن « الأخلاق هي تحديد السلوك الإنساني ، بشرط أن نفهم من هذا التحديد : الطريقة التي بهـا تُحدّد ، والتحديد المُقْتَضَى من الذات بوصفه مُحَدِّداً للقيمة ، (الكتاب نفسه : ص ٢٤) . ولإيضاح هذا التعريف نقول إن الذات أو الأنا يقرر لنفسه غاية معيّنة ينبغي عليه السعي لبلوغها ، أو قاعدة عليه أن يطيعها . وتحديدُ هذه الغاية وتقرير هذه القاعدة أو القواعد هما مهمة علم الأخلاق .

٢ ــ ومن ناحية أخرى نرى جوليفيه R. Jolivet ينتهي ؛ بعد استعراضه لعدة تعريفات عند مفكرين وفلاسفة سابقين ، إلى تعريف الأخلاق بأنها : « العلم الباحث في الاستعمال الواجب لحرية الإنسان ابتغاء بلوغه غايته النهائية » [١] .

لكن قوله : « غايته النهائية » يعطي لتعريفه مدلولاً خاصاً لاينطبق على كل انواع الأخلاق ، بل على الأخلاق الدينية وحدها .

٣ ــ أما جورج جوسدورف (ولد سنة ١٩١٢) . فهو يعرف الأخلاق فيقول : « تُعَرَّف الأخلاق بأنها طريقة معينة للنظر إلى مجهود التعبير عن الإنسان في العالم » [٢] .

وواضح من هذا التعبير أنه ذو طابع وجوديّ النزعة ، إذ هو يفترض أن أفعال الإنسان هي التي تخلق وجوده وتعيّنه ؛ وما أفعاله إلاّ تعبيره عن نفسه في العـــالم .

---

(١) R. Jolivet : **Traité de philosophie**, IV : morale, p. 14. Paris, 1966.

(٢) G. Gusdorf : **Traité de l'existence morale**, p. 47.

وقد هاجم فولكييه هذا التعريف فأخذ عليه :

أ ــ أنه لا يحدد هذه الطريقة التي يتحدث عنها ؛

ب ــ أنه يتحدث عن النظر ، بينما الأخلاق لا تكتفي بالنظر والاعتبار ، بل تقرر أموراً أو على الأقل تصدر أحكاماً ؛

جـ ــ أن العبرة ليست بالتعبير ، بل بنتائج التعبير الموضوعية ؛

د ــ أنه إذا كان الإنسان إنما يفعل في العالم ، فإن المهم في الأخلاق هو أنها موقف باطني intérieur للإنسان .

وينتهي فولكييه إلى اقتراح تعريف آخر ، استلهم فيه لالاند ولوسنّ ، وهـــو :

أن الأخلاق ، بمعنى أول ، وبوصفها مرشداً للسلوك ، يمكن أن تعرّف بأنها : « مجموع قواعد السلوك التي بمراعاتها يمكن الإنسان بلوغُ غايته » . وهذا المجموع من القواعد ينظر إليه على أنه صادق على جميع الناس ، وهو تبعاً لذلك مجموع وحيد ، لا يحتمل التعدد ، بمعنى أن ثمّ قواعد كلية شاملة كل الناس في كل زمان ومكان .

والأخلاق ، بمعنى ثانٍ ، وبوصفها تنظيماً مذهبياً ، هي مذهب خاص مؤلف من قواعد للسلوك . ومِثْلَ أي مذهب ، فإن المذهب الأخلاقي يتضمن مبادىء يُستخلص منها أو ترتبط بها القوانين الجزئية . والمذاهب الأخلاقية تتعارض من حيث المبادىء أكثر مما تتعارض من حيث الأوامر العملية .

والأخلاق النظرية تناظر التعريف الثاني ، بينما الأخلاق العملية تتألف من هذا المجموع من قواعد السلوك .

• • •

وهذه التعريفات تفترض الأمور التالية :

١ — إمكان وجود قواعد عامة للسلوك الإنساني ، دون اعتبار للزمان والمكان ؛

٢ — أن الإنسان حُرٌّ ، وأن أفعاله الحرّة هي وحدها التي تندرج تحت نظام الأحكام الأخلاقية ؛

٣ — أن الأخلاق ليست علماً وصفياً ، بل هي علم معياري يضع المعايير التي ينبغي مراعاتها والتي بإزائها تقاس قيمُ الأفعال الإنسانية ؛

٤ — أن الأخلاق نظرية وعملية معاً : بمعنى أنها تضع النظرية والتطبيق لها معاً .

٤ — ولكن ضمن هذه الاعتبارات قام ليڤي بريل (١٨٥٧ — ١٩٣٩) في كتاب بعنوان « الأخلاق وعلم الآيين » (صدر سنة ١٩٠٢) فهاجم دعاوى الأخلاق هذه :

فقال إن الأخلاق تزعم لنفسها أنها نظرية وعملية معاً ، بمعنى أنها تضع النظرية وتشرّع لها التطبيقات العملية : وهذا فاسد منطقياً لأن « الأخلاق — هكذا يقول ليڤي بريل — حتى لو أرادت أن تكون نظرية ، فإنها دائماً معيارية ؛ ولأنها دائماً معيارية ، فإنها لا تكون نظرية بالمعنى الصحيح » . ذلك أن النظري يصف ويُصْدِر أحكاماً واقعية ، بينما المعياري يصدر أحكاماً تقويمية تأمر بكذا وكذا . ولا يمكن الجمع بين النظرية والتقويم ، بين الوصف وبين التقرير للواجب prescription . ومن المستحيل وضع نظرية « لما يجب أن يكون » . وانما توضع النظريات لتفسير ما هو كائن .

والمعرفة لا يمكن أن تصير معيارية : « لا حين نريد أن نستخلص قواعد السلوك من المعرفة العقلية ، ولا حين نستخلصُها من المعارف التجريبية وملاحظات الوقائع . ولا يستطيع الاستقراء . مهما كان نوعه : في البيولوجيا

أو علم الاجتماع أو علم النفس – أن يزوّدنا بقاعدة للسلوك . والأخلاقُ المستندة إلى البيولوجيا أو علم النفس أو علم الاجتماع هي تماماً ما بعد أخلاقية ، شأنها شأن الأخلاق التي تهتم بالخير الأسمى سواء بسواء . ولهذا ينبغي التمييز بين «علم الآيين» أو علم الاجتماع الأخلاقي ، وبين الأخلاق الجمعانية sociologique التي تُريغ إلى وضع أوامر وقواعد وواجبات بالاستناد إلى الواقع الاجتماعي ، كما دعا إلى ذلك أوجيست كونت وهربرت اسبنسر .

كذلك يأخذ ليفي بريل على الأخلاق النظرية أنها لا فائدة منها . ذلك أن النظريات والمذاهب الأخلاقية : رغم اختلافها في الأمور النظرية ، فإنها تتفق جميعاً في القواعد العملية التي تقرّرها . فسَواء أكان المذهب الأخلاقي رواقياً أم أبيقوريا ، وضعياً أم روحياً ، تطورياً أم لاهوتيا ، ومهما كان من شدة حرصه على الدفاع عن المبادىء النظرية التي يقوم عليها ، فإنه يتفق في نتائجه العملية ، أي في الأوامر والنواهي والواجبات والقواعد العملية ، مع سائر المذاهب الأخلاقية . واستورت مِل لم يتردد ، رغم نزعة مذهبه في المنفعة ، في القول بأن مبادىء أخلاق المنفعة تتفق تماماً مع مبادىء الانجيل حين يدعو قائلاً : « أحبّ قريبك مثل حبّك لنفسك » . وهربرت اسبنسر ، مؤسس الأخلاق القائمة على التطور والبيولوجيا ، ينتهي إلى القول بأن التقريرات الواجب التي يقررها مذهبه في الأخلاق تتفق مع الآمر المطلق عند كنت . والتعاليم الأخلاقية العملية في عصر من العصور مستقلة عن التأملات والنظريات الأخلاقية والخلافاتُ بين أصحاب المذاهب الأخلاقية : بين أصحاب مذهب المنفعة وأتباع كنت ، بين الداعين إلى الأثرة والداعين إلى الإيثار ، بين المتفائلين والمتشائمين – كل هذه الخلافات لم ينجم عنها تأثير كبير في ضمائر الناس . ولم تؤثر في السلطات الدينية ، بينما اكتشاف جالياليو لحركة الأرض وعَرْضُ دارون لمذهبه في التطور كان له دَوِيٌّ هَائلٌ عند هذه السلطات نفسها .

ويَخْلُص ليفي بريل إلى القول بأن تطور عادات الناس لا يتم بفضل النظريات الأخلاقية . بل بطريقة مباشرة ومستقلة .

ومن ناحية أخرى يلاحظ أن الأخلاق النظرية تقيم تراكيبها على مُصادرتين غير مقبولتين :

الأولى : الإقرار بأن « الطبيعة الإنسانية » الفردية والجماعية واحدة هي هي ، في كل زمان ومكان . والأفعال والوجدانات الإنسانية ينظر إليها على أنها ثابتة مستقرة . وهذه الأخلاق تنسى أن الإنسانية ذات أطوار وأحوال متباينة ، وأنها تختلف بحسب الشعوب والحضارات ، بل تتفاوت داخل الشعب الواحد نفسه . فالطبيعة الإنسانية عند اليونانيين في العصر القديم ليست هي تلك الموجودة في الحضارة الغربية المتأثرة بالمسيحية . ولا تلك الموجودة عند أهل الشرق الأقصى أو لدى الشعوب البدائية. وعلم الانثروبولوجيا قد أثبت التفاوت الشديد بين الشعوب والحضارات ، وأوضح أنه من الخطل التحدث عن طبيعة إنسانية واحدة.

والثانية : هي أن الأخلاق النظرية أو ما بعد الأخلاقية ، كما يسميها ليفي بريل méta morales (تشبيهاً لها بما بعد الطبيعة) تفترض أن « الضمير الأخلاقي » ، أعني مجموع الأحكام الأخلاقية التقويمية وتصورات الواجب والقواعد الخاصة بالسلوك — كل هذه تؤلف كلاً منسجماً وليس فيه تناقض ، وأن الضمير الأخلاقي في الإنسان ذو وحدة عضوية ، وأن تعاليمه لا تناقض بينها ، وهذه الوحدة المنسجمة للضمير الأخلاقي تناظر الوحدة التنظيمية للأخلاق النظرية . فكَنْت مثلاً ظن أن الأوامر المطلقة التي تترجم إليها الواجبات الخلقية ، لا يمكن أن تتناقض فيما بينها ، وأن أوامر الضمير تكوّن كُلاً منسجماً . كذلك المذاهب القائلة بالمنفعة أو بالسعادة تفترض أنه ليس هناك تنازع لا يقبل الحل بين مختلف اللّذات ومختلف المصالح من ناحية ، وبين المطامح السامية للنفس الإنسانية ، من ناحية أخرى .

إن ليفي بريل يرى أن هذين الافتراضين — أو هاتين المصادرتين — زائفتان ولا تقومان على أساس . فمن الأمور المؤكدة في الحياة الأخلاقية أن ثمّ تنازعاً بين الواجبات بعضها وبعض ، وبين المطامح بعضها وبعض . والضمير

الأخلاقي معقد جداً ، وحافل بالتناقض . ومجموع ما يبدو أنه يؤلف الواجبات أو الالتزامات في حضارة ما لا يبدو كُلاً متسقاً . ففي الضمير الأخلاقي تتصادم الالتزامات المتولدة في العصور المختلفة والمستندة إلى نقول traditions مختلفة . ثم إن الواجبات الفردية في صراع مع الواجبات الاجتماعية والواجبات نحو الأسرة ، ونحو المهنة ، ونحو الأمّة ، ونحو الوطن ؛ كما تتصارع الواجباتُ الحيوية والعقلية والدينية والسياسية . وكل موقف عينيّ يتطلب واجبات « عينية » مفردة لا تقبل الردّ إلى واجبات عامة نموذجية . لكن الأخلاق النظرية لا تلقى بالاً لهذه الاختلافات كلها ، كما لو لم تكن قائمة حيّة باستمرار .

لهذا كله يدعو ليفي بريل إلى اطراح الأخلاق النظرية ليستبدل بها ما سماه بـ « علم الآيين » [1] . فبدلاً من وضع الأخلاق بواسطة التصورات العقلية على نحو مجرد ، يدعو ليفي بريل إلى دراسة الواقع الاجتماعي ، وتحليل ماضي المجتمعات الإنسانية ، وإدراك القوانين والروابط التي تحكم الظواهر الاجتماعية . هنالك سيتبين لنا أن القواعد الأخلاقية والالتزامات والحقوق هي مجموعة من الوقائع ، وأن مضمون الضمير الأخلاقي هو أيضاً مؤلف من جملة عادات وأعراف ، وبالتالي من وقائع اجتماعية .

إنّ الأخلاق جملة من الوقائع ، الوقائع الاجتماعية ، وعلينا — هكذا يقول — أن ندرسها بوصفها كذلك ، وبالمنهج المستعمل في دراسة الظواهر الطبيعية . وليست مهمة « علم الآيين » ، أو الأخلاق كما يتصورها ليفي بريل — وضعَ القواعد وتحديد ما ينبغي أن يكون، بل موضوعها تحصيل المعرفة بالوقائع الأخلاقية . إن الأخلاق مُعْطيات données ، تماماً كما في الفزياء .

---

(١) الآيين : كلمة فارسية وسطى وانتقلت إلى الفارسية الحديثة ، ومعناها : العادات ، الأعراف ، التقاليد ، الرسوم . وهو ما يناظر تماماً كلمة mœurs الفرنسية التي هي مشتقة من اللاتينية mos (والجمع mores) أي العادة والعرف .

ولهذا يمكن أن نتعت الأخلاق بأنها فزياء أخلاقية ، فيها ينبغي أن تلعب العلوم التاريخية دوراً أساسياً يشبه دور العلوم الرياضية في الفزياء بالمعنى المحدود . ويجب أن تكون العلوم التاريخية بالنسبة إلى علم الآيين مثل التجريب بالنسبة إلى علم النفس التجريبي .

ومهمة العلماء هي دراسة أخلاق الشعوب وعاداتها وأعرافها «فإذا عرفنا ماضي شعب ما ، ودينه وعلومه وفنونه وعلاقاته مع الشعوب المجاورة وأحواله الاقتصادية العامة ، فإن أخلاقه تتحدد بهذا المجموع من الوقائع الذي هو دالّة له . وبناظر الحالة الاجتماعية المحددة تمام التحديد نظامٌ (متفاوت في درجة الانسجام) من القواعد الأخلاقية المحددة تمام التحديد ، نظامٌ واحد فحسب »[1] .

والخلاصة أن ليفي بريل يدعو إلى نبذ كل أخلاق نظرية أو كل فلسفة خلقية ، ليستبدل بها علم الآيين : وهو علم وَضْعي يستند إلى معطيات الوقائع الأخلاقية لدى مختلف الشعوب على طول تاريخ الإنسانية . وعلم الآيين هذا يكوّن نوعاً من « الفزياء الأخلاقية » مناظرة للفزياء الطبيعية . ومهمة علم الآيين وصف الآيين (العادات ، الأعراف ، التقاليد ، الرسوم الأخلاقية) عند مختلف الشعوب في مختلف العصور . ثم اكتشاف قانون تطورها . وكما اضطرت العلوم الطبيعية إلى التخلص من الاعتبارات الذاتية لتصبح أبحاثاً علمية وصفية ، كذلك ينبغي أن تخلّص علم الأخلاق من الاعتبارات الذاتية حتى يصير علماً موضوعياً شأنه شأن سائر العلوم الموضوعية . ذلك أننا بإزاء حقيقة مستقلة عنا نحن في كلتا الحالتين : حالة الطبيعة الواقعية أو الفزيائية وحالة الطبيعة الأخلاقية .

ويعتقد ليفي بريل أن أخلاق الآيين ستنشىء يوماً ما صناعة أخلاقية technique morale ، ستكون وظيفتها أن تغير الواقع الأخلاقي المُعْطَى وذلك بوسائل عقلية ، عن طريق نبذ عناصره التي عُفِّي عليها ، ولصالح

(١) Lévy-Brühl : La morale et la science des mœurs, p. 144.

المنافع الإنسانية . كما تتدخل الميكانيكا والطب : من أجل هذه المنافع نفسها ، في الظواهر الفسيولوجية والبيولوجية [1] » .

٥ — وبالاعتراضات التي ساقها ليفي بريل ضد الأخلاق النظرية أو ما بعد الأخلاق يأخذ فردريك روه (١٨٦١ — ١٩٠٩) ويقرر أنه لا يمكن أن نستخلص الاعتقاد الأخلاقي من أي مذهب نظري ، ويحمل على « كل صانعي المذاهب ، أولئك الذين يبحثون عن الاعتقاد خارج الاعتقاد » أعني خارج الفعل .

ويبحث روه في أساس اليقين الأخلاقي فيجده فيما يسميه بالتجربة الأخلاقية النوعية l'expérience morale spécifique ، ويعرّفها بأنها « تقوم في شعورنا المباشر بالمثل الأعلى مُعاشاً في الفعل » [2] . ويميزها من التجربة العلمية أو في العلوم فيقول : « في العلم يتعلق الأمر بوقائع موضوعية قابلة للقياس ؛ أما هنا ، في التجربة الأخلاقية ، فالواقعة هي فقط ما هو مباشر ، وهذا التوسّع في المعنى مشروع تماماً » (الكتاب نفسه ، ص ٣٣) . والتجربة الأخلاقية تتضمن تجربة كاملة ، ولكنها في الوقت نفسه محددة (ص ٣٨٢) . ويزيد في تحديد التجربة الأخلاقية فيقول :

أ — إن طابعها المميز لها من سائر التجارب هو أنها هي الفعل نفسه «إذ لا يمكن استشعار المبادىء الأخلاقية إلاّ في السلوك نفسه ، وبممارسة الفعل » (« التجربة الأخلاقية » الملحق ، ص ٢٨) . ويتجلى ذلك في كون التجربة الأخلاقية تتحقق في الاقتداء بنموذج وفي الاتصال الحيّ بمن يفعلون . وليس

---

(١) الكتاب نفسه ص ٢٧٣ . راجع تلخيصاً جيداً لآراء ليفي بريل في كتاب جورج جورفتش Georges Gurvitch : **Morale théorique et science des mœurs,** pp. 1-36. Paris, 1937. وقد أفدنا منه ها هنا .

(٢) Frédéric Rauh : **L'expérience morale,** p. 57. Paris, 1903.

الإنسان أن ينظم سلوكه وفق نموذج معين ، يتأمل أولا ، ويصحح ثانياً . بل الإنسان يخلق نموذجه وهو يفعل ، ويجدّد في خلقه دائماً بواسطة فعله (ص ٨١ ، ١١٤ ، ١٢٠) .

ب — ومضمونات هذه التجربة عناصرُ في تغير مستمر وفي حركة ؛ وهي عناصر ذات فردية متميزة ، مفردة تماماً ، لا تقبل أيَّ تعميم ، وتتمرد ليس فقط على المجرد ، بل وأيضاً على النمطيّ وعلى الدائم .

جـ — واليقين الأخلاقي يقينٌ في حال صيرورة وتغيُّر وفي حال « ديناميكية » مستمرة . والتجربة المباشرة عيانٌ متزمّن بزمان ، قابل للتعديل والتنقيح باستمرار . « ومن أجل أن يفعل الإنسان أخلاقه » فإنه ينبغي عليه أن يضع نفسه في المدة durée ومن وجهة نظر الحاضر »[1] .

والتجربة الأخلاقية تسبق كلَّ نظرية وكلَّ تفكير أخلاقي . « إن الرجل الأمين ، مَثَلُهُ مثل المهندس قبل أن يفكر في طبيعة نشاطه ، يفكر ويفعل ويعمل » ؛ وكما « أن العلم التجريبي لا يُتعلم إلاّ في المعمل ، فإن تحليل العقيدة الأخلاقية وكيفية سلوك الرجل الأمين سيكشف لنا قطعاً عن القواعد العملية للفعل الأخلاقي » (« التجربة الأخلاقية » ص ٧) .

والتجربة الأخلاقية ليست تجربة لواقعة ، ... بل لمثل عليا حقيقية » (« دراسات في الأخلاق ص ٤٩٩ — ٥٠٢ « التجربة الأخلاقية » ص ١٥ — ١٧) . والقيم الأخلاقية قوى روحية ، وحقائق موضوعية وقبلية ، a priori أي سابقة على التجربة .

ويحمل روه على الدعوى القائلة بكلية وثبات المبادىء الأخلاقية فيقول : « إن الفكرة الخاطئة القائلة بثبات المبادىء الأخلاقية وكليتها ترجع في أصلها إلى تصور زائف لليقين من الناحية النفسية . إن اليقين الأخلاقي في حالة الشعور

---

(١) F. Rauh : **Etudes de morale**, p. 374. Paris, 1911.

الفعّال تفضي إلى إيقانات راسخة مستقلة في شدّتها وسعتها » (« التجربة الأخلاقية » ص ٦) .

٦ — وتتخذ التجربة الأخلاقية عند ماكس شيلر (١٨٧٤ — ١٩٢٨) مدلولاً آخر يختلف عما عند روه .

فهو يميّز بين تجربة رمزية أو مبنية ، هي خصوصاً التجربة العادية اليومية ، وبين تجربة مباشرة وجدانية . والأولى مزيج من الانفعال والامتثال العقلي ، وبها ندرك الخيرات الواقعية الممزوجة بالقيم ، وندرك الأغراض والغايات والمقاييس . أما الثانية ، أعني التجربة المباشرة الوجدانية ، فهي انفعالية وجدانية صافية ، وبها ندرك عالم القِيَم كله ، وتدرجاتها وترتيبها الطبقي ، كما ندرك الواقع النفسي للذوات الأخرى والأشخاص .

وتتألّف التجربة الأخلاقية من أربع درجات تتزايد في المباشرة والعمق :

أ — الدرجة الأولى هي درجة أفعال العاطفة المحض ، التي تدرك القيم المنفصلة ؛

ب — والثانية درجة أفعال التفضيل والنفور ، وفيها ندرك درجاتها وترتيبها ؛

ج — والثالثة درجة أفعال التعاطف التي تدرك الحياة الانفعالية للذوات الأخرى وحقيقتها ؛

د — والرابعة درجة وجدانات الحب ، وتدرك شخصية الأفراد والجماعات ، وترفع إلى الدرجة الأسمى القيمَ المتجسِّدة في الموضوعات المحبوبة .

وإذا أردنا إيجازها قلنا إن التجربة الأخلاقية تتكون من أربع درجات هي : العواطف المَحْض ، وأفعال التفضيل ، والتعاطف sympathie والحب .

وفي كل درجة من هذه الدرجات تفاوتٌ وتدرُّجٌ . فالعواطف المحض تتنوع وفقاً لتفاوت القيمة الواحدة : فمثلاً يتفاوت الناس في العصور المختلفة في تقدير درجات الملائم والحيوي والروحي . وأفعال التفضيل ، وإن سيطرت عليها لوحة قيم واحدة، تتنوع مع ذلك وفقاً لترتيب القيم المتساوية في نظام ما ، مثلاً التنوع في تفضيل القيم الجمالية ، أو القانونية ، أو العقلية ، والتنوع في قيم الفعل والاعتقاد ؛ — وأفعال التعاطف تتنوع من حيث شدتها واتساعُ دائرة الذوات التي تتعاطَفُ معها ؛ — وأفعالُ الحب تتنوع وفقاً للشدّة ودائرة الذوات ، ثم خصوصاً وفقاً لقطاعات عالم القيم .

٧ — وهذا يسوقنا إلى التحدث عن التجربة الأخلاقية كما يراها جورج جورفتش في كتابه : « الأخـــلاق النظرية وعلم الآيين » (باريس سنة ١٩٣٧) .

فإنه بعد أن استعرض آراء روه ثم ماكس شيلر في التجربة الأخلاقية راح يدلي برأيه فيها (الفصل الرابع من الكتاب المذكور) . فقال إن الحياة الأخلاقية تتجلّى في ألوان من السلوك . لكن هذه الألوان من السلوك لا بد أن تكون إرادية وليست آلية ، وأن تتضمن معاني باطنة ، وهذه المعاني الباطنة تتجلى بادىء الرأي لضميرنا على أنها « أغراض » تتوخاها الإرادة ، أي خبرات ينبغي تحقيقها في المستقبل . لكن الأغراض لا تكون أخلاقية إلاّ إذا كانت تستلهم غايات أخلاقية . والغايات حدودٌ للميول والمطامح ، والارادة المقررة بالغايات تعارض كل ردّ إلى العقل . والغايات نفسها لا تكون أخلاقية إلا إذا لم تناقض الأوامر المطلقة ، وإلاّ إذا تضمنت في داخلها قيماً أخلاقية ، تكون هذه الغايات بمثابة صُوَر عقلية لها . وهكذا نجد تحت التجربة اليومية ، وهي التي تقوم في ألوان السلوك الإرادي مقررة بامتثال أغراض وبأوامر مطلقة وغايات — نقول إننا نجد تحت هذه التجربة : التجربة الأخلاقية المباشرة . وهذه هي التي تجعلنا ندرك القيم المندرجة في الأغراض والأوامر والغايات . ففي التجربة اليومية

إذن نجد الاختيار بين الغايات والأوامر ؛ ونبدأ برد الغايات إلى ما هـــو مباشر .

وتتم التجربة الأخلاقية مباشرةً بالذهاب إلى ما بعد الغايات والأغراض والأوامر كما تتبدى في الأفعال الإرادية المنبثقة عن الهوى، أو عن الاختيار — للوصول إلى الحرية وإلى القيم . لكنّ القيم — وهي علاقات وبالتالي في مرتبة وسيطة — يمكن أن تبدو عقبات في سبيل الفعل المحض . والحرية الخلاّقة هي أكثر مباشرةً من القيم ، والإرادة الخلاقة أكثر مباشرة من التصميم والقرار .

« وهكذا نجد أن التجربة الأخلاقية ليست إلا تمرُّداً مستمراً للعقل : تمرداً على الحاضر باسم المستقبل، وتمرداً على ما تحقق باسم ما لم يتحقق بعدُ، وتمرداً على الأغراض باسم الغايات ، وتمرداً على قوانين العلّية باسم الأوامر ، وتمرُّداً على الغايات والأوامر باسم القيم ، وتمرداً على القيم باسم الحرية الخلاّقة .ومراحل الرد إلى المباشر في التجربة الأخلاقية هي إذن أوْجُهٌ لتعميق التمرُّد . والتجربة الأخلاقية ثورية من الطراز الأول ؛ إنها ثورة روحيّة ، في تعمّق متزايد ، وتزداد أخلاقيةً بقدر ما تزداد ثورية »[1]

وما نستشعره من مباشرٍ في التجربة الأخلاقية مؤلف من درجات بعضها فوق بعض ، تناظر مراحل الرد réduction . ويمكننا أن نميّز ثلاث طبقات رئيسية للتجربة الحية الأخلاقية ، وهي :

أ) الطبقة الأكثر سطحية ، هي تجربة الأخلاق ؛

ب) والطبقة الأعمق هي تجربة القيم ؛

جـ) والطبقة الوسطى والأبعد عنا هي تجربة الحرية الخلاّقة .

والتجربة الأخلاقية تتوجه دائماً إلى المشاركة فيما يتجاوز الشخص ، لأن

(١) Georges Gurvitch : **Morale théorique et science des mœurs**, p. 162. Paris, 1937.

معطاها الأكثر مباشرةً هو المشاركة في الحرية الخلاّقة التي تضم في داخلها كلَّ الأشخاص . وهذه المشاركة يمكن أن تتم فردياً ، ويمكن أن تتمّ جماعياً ، ذلك أن من الممكن للمرء أن يجرّب ما يتجـــاوز الشخص le transpersonnel بواسطة الجماعة ، أو بدون هذه الواسطة . ولما كانت التجربة الأخلاقيـــة الجماعية يمكن أن تُدْرِك معطيات غيرَ ميسورة للتجربة الفردية ، فإن التجربة الأخلاقية الجماعية أغنى من التجربة الأخلاقية الفردية ؛ و في مقابل ذلك قد يحدث أن تتسم هذه الأخيرة بمزيد من الحركة .

والتجربة الأخلاقية المباشرة أكثر تغيراً من معظم التجارب الكاملة الأخرى لأنه في التجربة الأخلاقية تتنوع أفعال التقرير والتصميم والخلق الإرادي باستمرار ، بل وتتنوع المعطيات أيضاً : الواجبات المثالية ، القيم ، الحرية الخلاّقة ، وكلها في جوهرها شديدة التغير والحركة والديناميكية ؛ إنها توجد في المدّة الكيفية durée qualitative .

ويستخلص جورفتش ستة أوجه أساسية لتنوعات التجربة الأخلاقية المباشرة ، وهـــي :

أ — أولاً الواجبات المثالية ، والقيم والحرية الخلاّقة هي كلها تجسّدٌ للتغير ولقابلية التغير . ولإدراكها لا بد للأفراد والجماعات من أن تتغير باستمرار وأن تسعى دائماً للتغير .

ب — ويمكن أفعال التصميم والخلق الموالّمة للتجربة الأخلاقية ، أن تتنوع على نحو آخر وذلك بتفضيل واجب على آخر أو قيمة على قيمة أخرى ، أو للانفصال — عجزاً — عن الواجبات والقيم والحرية الخلاقة للسقوط في الهوى والاختيار .

وتنوع التفضيلات الإرادية ، مستقلةً عن تنوع معطياتها ، يؤدي إلى القلب المستمر « للوحات القيم » ، هذا القلب الذي تزداد أهميته بقدر ما تتعلق التفضيلات بالتفضيلات الجماعية ، مثل تفضيل الفردي على ما يتجاوز الفرد ،

تفضيل العمل على التأمل ، تفضيل البطولي على المعتاد .

جـ — والوجه الثالث للتغيرات الخاصة بالتجربة الحية الأخلاقية المباشرة هو وجه مقدار فعّالية الطبقات الثلاث الموضوع بعضها فوق بعض . فثم عصور تاريخية ودوائر حضارة وأنماط من الجماعات وأشكال من التجمع وأفراد — في تجاربها الأخلاقية يسود إما فعالية تجربة الواجب ، أو فعّالية تجربة القيم ، أو فعّالية تجربة الحرية. ومن هنا تحدث التغيرات ليس فقط في النظريات، بل وأيضاً في الحياة الأخلاقية الواقعية ، التغيرات بين « أخلاق الواجب » و « أخلاق القيم » و « الأخلاق الخلاّقة » .

د — ولما كانت التجربة الأخلاقية يمكن أن تكون فردية ، أو جماعية ، فهناك وجه رابع للتغيرات يقوم في التوازن المتحرّك الذي يقوم بين هذين النوعين من التجربة الحية المباشرة الأخلاقية . فهناك عصور وحضارات وجماعات ، بل وظروف عينية ، فيها تسود التجربة الجماعية على التجربة الفردية بدرجات متفاوتة في هذه السيادة . ومن هنا يجيء التعارض — ليس فقط في الأخلاق النظرية ، بل وفي الأخلاق الواقعية أيضاً — بين « الأخلاق الفردية » و « الأخلاق الجماعية » .

هـ — والتجربة الأخلاقية المباشرة ليست فقط تجربة ماهوروحي(الواجبات القيم ، والحرية الخلاقة) ، بل هي أيضاً تجربة المحسوس : أعني الميول الطبيعيّة فرديةً كانت أو جماعية ، والسّوْرات الحيوية ، والمواقف الراهنة . وتجربة تغيرات المحسوس تؤدي إلى وجه جديد من تغيرات التجربة الحية الأخلاقية المباشرة ؛ تغيرات وفقاً لدرجة قدرة الميول الطبيعية والسورات الحيوية والمواقف العينية وقدرتها على الاتساق والتداخل مع المعطيات الروحية للتجربة الأخلاقية . ذلك أنّ درجة هذه القدرة على الاتساق أو الافتراق ليست واحدة في مختلف اللحظات التاريخية ولا في مختلف الحضارات ولا في داخل الجماعات المختلفة ولدى الأفراد المختلفين . ومن هنا ينشأ التعارض — في النظر وفي الواقع — بين ما

يسمى باسم « الأخلاق المتشددة » وبين « أخلاق المذاهب الطبيعية » .

و — والوجه السادس والأخير لتنوع التجربة الأخلاقية المباشرة هو ذلك الناجم عن الوجدانات الانفعالية (التفضيلات الانفعالية ، التعاطف ، الحب) وعن القيم (الجمالية ، الحيوية ، الخ) .. فتبعاً لنوع القيم الانفعالية وتبعاً لتنوعات أفعال الوجدان الانفعالي . تتسعُ التجربة الأخلاقية المباشرة أو تضيق ، تُثري أو تفتقر .

وينتهي جورفتش إلى القول بضرورة أن تعمل الأخلاق النظرية مع علم الآيين ، فبهذا التعاون بينهما يمكن قيام أخلاق نظرية .

وينتهي إلى تقرير أن الأخلاق النظرية ممكنة إذا توافرت فيها الشروط الثلاثة التالية :

أ — إن الأخلاق النظرية ممكنة من حيث هي علم فلسفيّ لا يأمر بشيء ne prescrit rien . ولا ينهى شيئـاً ، ولكنه وقد امتنع عن كل حكم تقويمي ، يقدر على وضع أحكام نظرية خالصة تعبّر عن المعطيات الحية في التجربة الأخلاقية المباشرة اللامتناهية التنوع .

ب — إن الأخلاق النظرية ليست ممكنة إلاّ إذا أمكن اكتشاف تجربة أخلاقية مُقَنَّنة ، لها إيقاناتها الخاصة ، التي لا تقبل الردَّ إلى غيرها ، وإلاّ إذا كانت معطيات هذه التجربة أكثر فعّالية ، وديناميكية من كل ألوان السلوك التي تقوّيها بدلاً من أن تقفها وتغرقها ؛

ج — والأخلاق النظرية ليست ممكنة إلاّ إذا تعاونت مع علم الآيين ولم تقع في نزاع معه ، تعاوناً وثيقاً بحيث يصبح كلاهما متوقفاً ومعتمداً على الآخر ، دون أن يفقد أيٌّ منهما مميزاته الخاصّة مع ذلك .

— ٢ —
أخلاق الشكل وأخلاق الموضوع

وأول مميّز نضعه في دراسة الأخلاق هو التفرقة بين أخلاق الشكل أو الأخلاق الصورية éthique formelle وبين أخلاق الموضوع éthique matérielle ذلك أن كَنْت Kant رأى أن أخلاق الشكل هي وحدها القادرة على أن تجعل قيمة الخيّر والشرير تقوم في حال النفس Gesinnung ، بينما أخلاق الموضوع لا بد أن تنتهي إلى أن تصبح أخلاق نجاح Erfolgsethik أعني أخلاقاً تجعل قيمة الفِعْل والشخص وقيمة كل سلوك متوقفةً على النتائج العملية لهذا الفعل في العالم . ومن المؤكد أن نتائج الفعل الأخلاقي بمعزل عن القيمة الأخلاقية للأشخاص والأفعال وألوان السلوك .

ويميّز كنت بين حال النفس Gesinnung وبين النيّة Absicht فإن حال النفس تقع في منزلة أعمق من النيّة ، إذ النيّة لا تتكون بادىء الأمر إلاّ تحت تأثير التجربة العابرة التي للشخص عن الحياة ، وبالتالي تحت تأثير ما يلقى هذا السلوك أو ذاك من نجاح في الواقع ، أما حال النفس فتوجد في الأحوال التي لا تكون لنا فيها نية معينة ، بازاء انسان ما مثلاً . ولنفرض أن إنساناً تقدم إلينا طالباً مساعدته في أمر ما : فإن تجربتنا الأولى معه هي في اتخاذ موقف من هذا الانسان إيجابي أو سلبي ، بغض النظر عن نيتنا في إنجاز أو عدم انجاز ما يطلب من مساعدة .

ولهذا يرى كنت أن الأخلاق يجب أن تكون قبلية a priori ، ويسوق

للبرهان على ذلك الاعتبارات الثلاثة التالية [1] :

أ — أولاً كل المعاني (التصورات) الأخلاقية قبلية a priori ومصدرها ومقرّها في العقل : هذه المعاني لا يمكن أن تستخلص من أية معرفة تجريبية وبالتالي عَرَضية .

ب — إن القبلية المطلقة للتصورات (أو المعاني) الأخلاقية هي وحدها القادرة على تأمين مكانة هذه التصورات وضمان وظيفتها بوصفها مبادىء عالية . لأن كل تجريبيّ يضاف إليها من شأنه أن يزيل — بالقدر نفسه — من تأثيرها الحق ومن القيمة المطلقة للأفعال .

جـ — إن الأخلاق ينبغي أن تقبل التطبيق على كل موجود عاقل بوجه عام . ومن أجل هذا لا بد لها أن تُعالَج بمعزل عن علم الانسان بوصفها فلسفة محضة ، أعني ميتافيزيقا . وكل القوانين الأخلاقية يجب أن تستنبط من « التصور الكلّي لكائن عاقل بوجه عام » .

إن خاصية الإرادة الأخلاقية هي أنها غير مشروطة بشرط ، لأن ما هو خير أخلاقياً يفرض نفسه على ضميرنا دون قيود ولا شروط . إنه أمر مطلق أمر يتوقف على موضوع بذاته أو شرط من الشروط . وعلينا أن نصْنع الخيرَ لا من أجل غاية أو غرض ، بل لذاته ، لأن الخير الأخلاقي خيرٌ في ذاته Gut an sich والقانون الأخلاقي لا علاقة له بالجانب العاطفي في الإنسان . كما زعم روسّو وبعض مفكري الانجليز في النصف الثاني من القرن الثامن عشر (هتشسون ، شيفتسبري ، الخ) ، بل هو يصدر عن الإرادة المسترشدة بالمعرفة ، أو بما يسميه كنت باسم « العقل العملي » . ومن يعمل بدوافع خلقية لا يسترشد بميول ولا منافع ، بل بقاعدة صورية (شكلية) يعرفها ويريد أن يطابق بينها وبين

---

(١) I. Kant : **Grundlegung der Metaphysik der Sitten, § 2;** tr. française par Delbos, pp. 120-121, Paris, Delagrave.

سلوكه أيّاً ما كانت النتائج الناجمة عن ذلك . ولو كان ثمّ . إلى جانب ذلك ، واقعٌ أو ميل طبيعي فإن من شأنه أن يقلّل من الطابع الأخلاقي للفعل .

إن الأخلاق تأمر بأوامر مطلقة ؛ أما الأوامر المشروطة فليست غير أمور جانبية في الأخلاق ، إنها وصايا ونصائح وآداب ، وليست أخلاقاً بالمعنى الدقيق .

والإنسان يعرف — بطريق مباشر وقبليٍّ — القانون الأخلاقي ، وضميره عقلٌ عملي يملي عليه واجبات صورية . فالواجب نَحْن لا نقرره تبعاً لتجربة تكشف عنه ، ولا باستنباطه من معرفة سابقة ؛ بل هو حكم تركيبي قبلي يعبّر عن طبيعة عقلنا ، شأنه شأن القول بالزمان والمكان والعلّية ، هذه الشكول القبلية a priori للحساسية عند كنت .

وما يميز الحكم التركيبي القبلي هو أنه يبدو للعقل مباشرةً على أنه كُلّي universel وضروريّ nécessaire . فكما أن القول بأن لكل ظاهرة سبباً ، وبأن كل فعل فلا بد أن يحدث في زمان ومكـــان معينين — كل هذا صادق صدقاً كلياً وضرورياً ، فمرجع هذا إلى أن هذه الأقوال هي أحكام تركيبية قبلية . وكذلك الحال في القوانين الخلقية نجدها تتصف بصفة الأحكام التركيبية القبلية ، أي صفة الكلية والضرورة . فالواجب أمرٌ **كلي وضروري .**

ويرى كنت أن في استطاعة العقل أن يميز من ألوان السلوك ما يتفق مع القانون الأخلاقي ، وما لا يتفق . ويمضي بعد ذلك في استنباط الأخلاق والواجبات الأخلاقية . فمثلاً لو وجد شخص في غاية البؤس فأمامه إحدى خصلتين : إما أن يتخلص من الحياة وشقائها وآلامها بالانتحار ؛ أو لا يجوز للإنسان أبداً أن ينتحر . وكذلك لو وجد في ظروف مضطربة ، فإنه بين احدى خصلتين : إما أنه من المسموح به في بعض الظروف ألا يفي المرء بالتزاماته ؛ أو ليس من المسموح به أبداً انلا يفي المرء بالتزاماته. أمام هذه الإلزامات لا يستطيع العقل أن يختار إلاّ ما يصح أن يصبح قاعدة كلية . ففي حالة الانتحار يقول كنت إن

الطبيعة لم توجد الآلام إلاّ كعلامة تمكّن الكائنات ذوات الحساسية من الابتعاد قدر المستطاع عن أسباب الموت . فالآلام إذن علةُ وجودها هي المحافظة على الحياة . فإن كان الإنسان يريد أن ينتحر ليتخلص من الآلام ، فإن معنى ذلك أنه ينسب إلى الآلام دوراً مناقضاً تماماً للدور المخصص لها . ولما كان العقل لا يقبل مثل هذا التناقض ، فإنه يرفض هذا الشطر من الاختيار . وكذلك في المثال الثاني نرى أن الوفاء بالالتزامات والعقود والتعهدات ، إنما قصد به إلى تسهيل العلاقات بين الناس بتمكين كل واحد منهم من الاعتماد على فعل الآخر في المستقبل . فإن قلنا بإمكان التحلل من الالتزام في بعض الأحوال ، فإن هذا القول من شأنه أن يناقض هذا النظام والغرض الذي من أجله وُضع . ولا يجوز الاعتراف بضرورة الوفاء بالالتزام ، وفي الوقت نفسه السماح للناس بالتحلل من الالتزام إذا ما كان ذلك مضايقاً لهم . ولهذا فإن العقل يقضي بأن يفي المرء بكل التزاماته وتعهداته في كل الأحوال .

ومن هنا وضع كَنْت القاعدة الأولى للأخلاق في هذه الصيغة :

« افعل دائماً بحيث تكون قاعدة فعلك صالحة عقلياً لأن تكون قاعدة كلية » .

وبواسطة هذا المبدأ الصوري (الشكلي) الخالص يمكن أن نحدد هل هذا الفعل أو ذاك جائز أخلاقياً ، ويكفي في هذه الحالة أن يتساءل المرء : ماذا سيحدث لو أن هذا الفعل أو السلوك قد صار كلياً مشروعاً ؛ فمثلاً لو أودع إنسان عندي وديعة ، وتوفي هذا الشخص ، فحينئذ أتساءل : هل أردّ الوديعة إلى ورثته . أو أنكرها ؟ فلو قلت : أنكرها ، لأن في ذلك مصلحةً لي ، فعليّ لامتحان صحة هذا التصرف أن أجعل قاعدة عامة هي : يجب أن أنكر كل وديعة أودعت عندي . ومن الواضح أن هذا يناقض مبدأ الوديعة ، ولن يودع إنسانٌ شيئاً لدى آخر . وبهذا تنتفي فكرة الوديعة نهائياً[1] .

ولما كانت الإرادة الخيرة هي الخير حقاً ، فإن الشخص الإنساني يصبح ذا

(١) Kant : **Critique de la raison pratique**, t. fr. pp. 26-27. Paris, 1953.

قيمة مطلقة لا يمكن أن تكون في خدمة أيّة منفعة مادية . ومن هنا جاءت القاعدة الثانية للأخلاق عند كنت ، وهي :

« افعل دائماً بحيث تعامل الإنسانية ، في شخصك وفي شخص الآخرين ، على أنها غاية ، وليس أبداً على أنها مجرد وسيلة » .

ولما كانت الإرادة الخيّرة تقوم في إرادة القانون ، وليس في مجرد تنفيذه ، فإن ثم قاعدة ثالثة للسلوك هي :

« افعل دائماً بوصفك ذاتاً مستقلة »

واستقلالها ليس فقط عن سائر الإرادات ، بل وأيضاً عن موضوعات الإرادة .

تلك هي الصورية في الأخلاق التي اشترطها كنت .

لكن في مواجهته قام الأخلاقيون الآخرون فقالوا انه لا شكل بدون موضوع ، لا صورة بدون مادة . كذلك لا نية بدون تعلق بشيء معين ؛ ولا إرادة إلا إذا كان لها موضوع خاص . ولو غض المرء النظر عن النتائج ، لزالت النية [1]

من هنا نادى أخلاقيّ مثل ماكس شيلر (١٨٧٤ — ١٩٢٨) بما أسماه بأخلاق الموضوع التقويمية Materiale Wertethik فقال إنه من غير الممكن أن نقوّم إنساناً من حيث سلوكه تبعاً لنواياه . فكل نية يمكن أن تصدر عن حال لنفس خيرة أو شريرة .

وقال برادلي (١٨٤٦ — ١٩٢٤) : « الواجب للواجب » : الارادة الشكلية الخالصة تعبير متناقض . ولا يمكن جعل الواجب كلياً ، لأنه لا مضمون

---

(١) Hamelin : Essai sur les éléments principaux de la représentation, p. 345. P.U.F., 1951.

للواجب إلاّ بتحديد وكل تحديد سلب [1] .

وقال دوبرئيل Dupréel (توفي سنة ١٩٦٧) إن كَنْتَ يعزو إلى الواجب قيمة مطلقة : لكن كيف يتصور كنت هذه القيمة ؟ إنه يتصورها على غرار القضية الضرورية في المنطق ؛ وتلك هي نظرية الآمر المطلق . فهل نستطيع الإقرار بأن قاعدة السلوك تفرض نفسها على كلٍّ منا بنفس الضرورة واليقين اللذين لقضية مثل ٥ + ٧ = ١٢ أو : كل ظاهرة لها سبب ؟ ولئن صحّ أن بعض الشكاك يتشككون في صحة هاتين القضيتين ، فما أكبر عدد الذين ينكرون — في سلوكهم على الأقل — فكرة ضرورة ويقين قواعد الواجب !

ثم إن كنت — هكذا يلاحظ دوبرئيل — لا يعطي صفة الطابع الأخلاقي الإلزامي إلا للقواعد التي تفرض نفسها على الأقل بوصفها كلية ، أي لا تقبل أيّ استثناء . لكن يلاحظ أن كل القواعد — أيّاً كانت — يمكن ، أو بالأحرى : يجب ، أن تصاغ على شكل قاعدة كلية : ويكفي أن ندخل الاستثناءات التي نريدها في داخل الصيغة نفسها . فمثلاً القاعدة : «أنت لا تستطيع أن تتخلص بنفسك من حياتك» تصير : « فيما عدا الحالة التي فيها يكون الدافع هو الاهتمام بإنقاذ حياة شخص آخر ، فإنك لا تستطيع أن تتخلّص بنفسك من حياتك » . وقد اعترف كَنْت نفسه بوجاهة هذا الاستثناء . كذلك يمكن أن نصوغ قواعد على النحو التالي: فيما عدا الحالة التي تكون فيها الحياة عاراً، فإنك لا تستطيع أن تتخلص بنفسك من حياتك .

إن الطابع الأخلاقي للقاعدة لا يمكن أن ينبثق عن صورتها المنطقية، أعني عن قوانين وعقل من يفرضها على نفسه. فإن كان كَنْت لا يريد أن ينبثق هذا الطابع عن مضمونها أو موضوعها ، أعني عن الفوائد التي تنجم لمن يراعيها — فمن أين إذن ستأتي هذه القيمة الأخلاقية ؟ [2]

---

(١) Bradley : **Ethical Studies**, Essay IV, pp. 150-159.

(٢) راجع Eugène Dupréel : **Traité de Morale**, t. I., pp. 169-170. Bruxelles, 1967.

لهذا قام في مواجهة أخلاق الشكل – التي نادى بها كنت – أخلاق الموضوع التي دعا إليها أخلاقيون من مختلف النزعات .

٢ – أخلاق القيم :

وأول هذه النزعات هي نزعات أصحاب فلسفة القيم التي ظهرت بكل قوة في الثلث الأول من القرن العشرين ؛ وعلى رأس هؤلاء ماكس شيلر (١٨٧٤ – ١٩٢٨) وريني لوسن René Le Senne (١٨٨٠ – ١٩٥٤) ولوي لافل (١٨٨٣ – ١٩٥١) .

يرى هؤلاء أن القيمة ، وهي موضوع الميول والرغبات والتقديرات ، تؤلف ميداناً مستقلاً تماماً عن ميدان الوجود ، وتؤسس أحكاماً خاصة تتعلق بالتقدير مردّها إلى الانفعال ولا ترجع إلى العقل . والقيمة هي في جوهرها خَلْقٌ ومَثَلٌ أعلى وسَوْرة من الإنسان نحو غايات يضعها بحرّية ، ونجد أساسها النهائي في الحرية اللامتناهية للإنسان ، تلك الحرية التي لا تتجلى ولا تتأكد تماماً إلاّ في الفعل الذي يصنع به الانسان غايات .

ويعرّف بارودي D. Parodi (١٨٧٠ – ١٩٥٥) القيمة كما يلي : « القيمة هي ناتج حكمٍ تقديري ؛ إنها تؤكد القابل للرغبة désirable في مقابل ما يُرْغَب désiré . فهي إذن أكثر من ذلك البريق الذي يصحب العقل ويوجّهه أثناء الوقت الذي يتم فيه ؛ إنها فكرة بالمعنى الحقيقي ، فكرة عملية من غير شك ، أي تشير إلى فعلٍ مُقبل ، ولكن متميز من تحقيقه : وسبب للفعل الذي سيُنْجَزُ يُفَسِّره أو يبرّره ، ويسبقه ويبقى من بعده ؛ إنها قانون لنوع خاص من الفِعْل . ولهذا فإنه في مستوى التأمل والرويّة ،

وفي وضع برنامج أو خطة للسلوك تتدخل حقاً فكرةُ القيمة »[1] .

ويندرج في باب الأحكام التقويمية أحكامُ التفضيل ، وهذه تتميز بأنها ذات طابَعٍ شخصي وذاتي .

ويميّز لافلّ (١٨٨٢ – ١٩٥١) بين ثلاثة أصناف من القيم ، هي :

أ) قيم الإنسان في العالم – وهي القيم الاقتصادية ، وهي شروط لقيمٍ من نوع أعلى ؛ والقيم العاطفية affectives وهي ترتبط بقيم من أنواع مختلفـــة .

ب) قيم الإنسان تجاه العالم : وهنا يميز بين نوعين : قيم عقلية intellectuelles وهي المتعلقة بمعرفة الأشياء وتفسير الظواهر ومعناها بالنسبة إلينا، وقيم جمالية « تقوم في اللذة التنزيهة التي يزوّدنا بها المنظرُ المحض للأشياء »[2]

جـ) قيم الإنسان فوق العالم وتشمل : القيم الأخلاقية التي تتضمن الفعل في الواقع الموضوعي وتحويل العالم المادي ؛ ثم القيم الروحية أو الدينية ، « ويبدو – هكذا يقول لافل – أنها لا غاية لها سوى التقدم الخالص للشعور في علاقته بالله » (جـ ٢ ص ٤٤٨) .

ويرى لوسنّ[3] أن ثم خصائص أساسية للقيم ، وهي :

١) : أنها ذات علاقة بالمطلق l'absolu ؛

٢) : أن القيمة ذاتُ وحدةٍ ولا نهائية تتجلى – في تجربتنا – بكثرة من القيمَ ذات الطابع الإنساني ؛

---

(١) D. Parodi : **La conduite humaine et les valeurs idéales,** pp. 10-11. Alcan, Paris, 1939.

(٢) Louis Lavelle : **Traité de valeurs,** t. II, p. 294. P.U.F., 1955.

(٣) R. Le Senne : **Traité de Morale générale,** 2e éd., pp. 692-699. Paris, 1947.

٣) : أننا نشارك في القيمة المطلقة أو المطلق ؛

٤) : كل قيمة هي علاقة بين ينبوعٍ عال ، هو المطلق في ذاته ، الذي لا يُدْرَك في كمال فيضه ، وبين محايثة immanence هي القيمة الجزئية التي يستشعرها الفرد في موقف تاريخي معين ؛

٥) : يجب ألاّ نفهم من وحدة القيم أنها سلسلة تدرُّجية ذات اتجاه واحد من القيم المحددة المتميزة بعضها من بعض والتي يخضع بعضها لبعض ؛ بل ينبغي أن نفهم هذه الوحدة على أنها لون من وحدة الإشعاع : فالقيمة المطلقة هي في مركز القيم ، وعنها تصدر القيم الأخرى كالأشعة الصادرة عن بؤرة مولّدة للنور والحرارة .

والذي يهمّ الأخلاقي من كل هذه القيم هو القيمة الأخلاقية . وكما لاحظ لوسنّ « مبحث في الأخلاق العامة » ط ٢ ص ٦٩٩ وما يتلوها ، باريس سنة ١٩٤٧) ليست القيمة الأخلاقية هي القيمة المطلقة ؛ وإنما هي قيمة محدَّدة ، متميزة من سائر أنواع القيم ، ولا يحق لها أن تحلّ محل غيرها من القيم . وليس من حقها أن تفرض عدم الاحترام نحو الحق ، وهو القيمة العقلية ، ولا الازدراء نحو الجمال ، الذي هو القيمة الفنية ، ولا الاستخفاف بالمحبة ، التي هي القيمة الدينية . « إن كل واحدة من هذه القيم تعبيرٌ عن القيمة المطلقة ؛ وكذلك القيمة الأخلاقية : إذ هي تعبير عن القيمة المطلقة من حيث أن هذه ينبغي أن تكون فريدة ، وأن تصبح إرادة الروح الإلهية ، التي هي الينبوع والنموذج لكل حرية تحقق القيمة . لكن بينما القيمة المطلقة يجب أن تركّز كل القيم في ذاتها ، فإن الحياة الإنسانية ، بسبب محدودية الذات ، مقدّر عليها — على نحو متفاوت — أن تتحرك في التجريد وأن تختار ، حتى إن القيمة الأخلاقية ، كما نعرفها في تجربتنا ، يجب أن تتحدّد بأن تتفصّل درجات متفاوتة في العمق — عن سائرها . وينتج عن هذا أن القيمة المطلقة تبقى ، وستبقى ، نهائياً ، بالنسبة إلى تجربتنا ، فوق القيمة الأخلاقية ، ومثلاً أعلى ، وشرطاً فوق أرضيّ تتلاقى فيه

كل القيم مباشرة مع الأخلاقية وقد صارت قداسة مطلقة ، ونوعاً من « الجنة » التي فيها نملك نهائياً وفي آن واحد الحقيقة المطلقة ، والسرور المحض والفضيلة التامة ، والمحبّة اللامتناهية » (ص ٦٩٩ — ٧٠٠) .

والقيمة الأخلاقية هي قيمة الأنا بوصفه إرادة . ويمكن تعريفها بأنها ما يجب فعله le devoir-faire إنها قيمة التحديد المثالي . وهي قيمة الفعل .

ب — الأخلاق الوضعية :

تتوزعها ثلاثة علوم : علم البيولوجيا (علم الحياة) ، علم النفس ، علم الاجتماع .

١ — الأخلاق والبيولوجيا :

نتيجة للازدهار الهائل للدراسات البيولوجية في القرن التاسع عشر ، وماترتب عليها من قيام فلسفة حيوية عند برجسون ودريش ، قام بيولوجي هو الدكتور ايلي متشنيكوف Elie Metchinkoff باصدار كتاب بعنوان : « دراسة في الطبيعة الإنسانية : محاولة في وضع فلسفة متفائلة » [1] وذلك في سنة ١٩٠٣ . وقد لقي هذا الكتاب نجاحاً هائلاً لدى صدوره ، لأصالة أفكاره ، وطرافة النتائج التي توصّل إليها .

يؤمن متشنيكوف بنظرية التطور عند دارون ، أي بالصراع من أجل البقاء وبقاء الأصلح بوصف ذلك هو قانون الحياة . والكائنات العضوية التي ظهرت على الأرض بعضها صالح للتكيف مع ظروف وجودها ، وبعضها الآخر غير صالح . « ولو أن هذه الكائنات استطاعت أن تفكّر وأن تفصح لنا عن

---

(١) Dr. Elie Metchnikoff : Etude sur la nature humaine, essai de philosophie optimiste, Paris, Maloine, 1903.

انطباعاتها ، فمن الواضح أن الصالحة التكيّف ... ستكون في صف المتفائلين ، وسيعلنون أن العالم متكون على أكمل وجه ، وما على الواحد إلاّ أن يطيع غرائزه الطبيعية ليصل إلى الرضا والسعادة التامّين » . أما غير المتكيفين مع ظروف حياتهم فسيكونون متشائمين . والسؤال الآن هو :

هل الإنسان صالح ــ أو فاسد ــ التكيّف مع وسطه الحيوي ؟

يبين متشنيكوف أن الإنسان يعذبه عدم الانسجام في طبيعته . وكونه فريسة ثلاث مصائب هي : المرض ، الشيخوخة ، والموت :

أ) : فعدم الانسجام يتجلى في الجهاز الهضمي بما فيه من أعضاء لا فائدة منها ، وكثيراً ما تكون مواطن لأمراض وبيلة : فالشّعْر لا يقوم بدوره في حماية الجسم ، وأسنان العقل ، وهي لا دور لها تؤديه ، وتأتي متأخرةً وبغير قوة ، والزائدة الدودية ، وهي مقر لالتهاب المصران الأعور ولا فائدة منها؛ وحتى المعدة والمصران الغليظ هما ملتقى لعديدمن الجراثيم ومراكز لاصابات من كل نوع ، ويقل دورهما كلما تباعد الإنسان عن ترك الهضم الطبيعي يأخذ مجراه دون تأثير من أدوية .

ب) وعدم الانسجام يتجلى في جهاز الولادة ، وفيه غرائز إمّا ضارة أو من الصعب إشباعها ، مما يؤدي إلى متاعب وأمراض في الشباب والشيخوخة على السواء ؛ وبه ترتبط آلام شديدة أحياناً ، كما في حالة الحمل والولادة .

جـ) وعدم انسجامٍ ثالثاً في غريزة الحياة أو المحافظة على البقاء : إذ نرى الشباب أقل من الشيوخ حرصاً على الحياة ، ونرى الرغبة بنسبة عكسية مع القدرة ، ونرى الخوف الشديد من الموت وبخاصة في أرذل العمر .

ولحل مشاكل الموت والمرض والشيخوخة قامت الأديان والفلسفة بتقديم ما تــراه :

١) : فهناك الحل الديني لمشكلة المصير ، وذلك بالخلود والحســاب والأخرويات ؛

٢) : وهناك الحل الذي تقدمه الفلسفة المتفائلة ، ومحصله هـــو الاستسلام ؛

٣) : وهناك الحل الذي تقدمه الفلسفة المتشائمة ، ويقوم على ادراك عميق لما في الحياة من ويلات ، ويفضي إلى الزهد في إرادة الحياة ، أي إلى اليأس والموت الإرادي .

ويرى متشنيكوف أن هذه الحلول الثلاثة غير مقبولة لأنها إما لا ترضي حاجاتنا الطبيعية وإما تلجأ إلى أمور لا يقبلها العقل ، ولا ينتهي إليها البحثُ العلمي الموضوعي .

ومن هنا يدعو إلى حل رابع يقوم على العلم : أعني على المعرفة الدقيقة بالطبيعة وقوانينها وبهذا يستطيع وحده أن يوفّر للإنسان السعادة التي يحلم بها وأن يهيّىء الظروف التي تمكّن من تحصيلها ؛ وبالتالي أن يوجد الانسجام بين ألوان عدم الانسجام العضوي في الإنسان ، والتي أتينا على ذكرها منذ قليل .

والآن ، ما هو هذا الحل للبلايا الثلاث التي تصيب الإنسان ، وهي : المرض ، والشيخوخة ، والموت ؟

أما المرض فيرى متشنيكوف أن تطور الطب سيفضي في النهاية إلى القضاء عليه . ذلك أن الفسيولوجيا لم تصبح علماً حقيقياً إلا منذ سنوات ، أي في أواخر القرن الماضي ، والطب لم ينهض نهضة حقيقية إلاّ بعد أن اكتشف باستير في الثلث الأخير من القرن الماضي الجراثيم ودورها في احداث الأمراض ؛ ولعلنا أن نضيف إلى ما يقوله متشنيكوف أن الطب لم يتقدم خطوته الكبرى الثانية إلاّ منذ ثلاثين سنة أو أقل باكتشاف المضادات الحيوية antibiotics التي أحدثت ثورة في العلاج ويسّرت الشفاء من عدد هائل من الأمراض الخطيرة . فإذا استمر تقدم الطب على هذا المنوال ، فإننا نؤمل بأن يأتي اليوم الذي نجد فيه العلاج لمعظم الأمراض ، إن لم يكن لها كلها .

أما الشيخوخة فأمرها أعقد حتى الآن لأننا لم نعرف بعد الأسباب الحقيقية التي تؤدي إلى الشيخوخة وإلى ما ينجم عنها من استهلاك فسيولوجي للحياة العضوية . ولكن متشنيكوف يعرض لنا نظرية عامة تقول إن الشيخوخة ـ كما نعرفها ـ مع ما يصاحبها من متاعب وآلام وعاهات ـ ليست ظاهرة عادية normal . بل هي حالة مَرَضية pathologique وليست فسيولوجية . إنها ـ في نظره ـ نوع من المرض ؛ أو هي سلسلة من الأمراض بالمعنى المحدد ـ التي ربما استطاع الطب أن يجد لها الدواء . والملاحظ حتى الآن أن معظم متاعب الشيخوخة تنجم عن تصلّب الشرايين والأوردة . وعن تحول تدريجي في مختلف الأنسجة إلى نسيج متماسك conjonctif : وكل هذا يؤلف ما يسمى باسم مرض تصلّب الشرايين artério-sclérose . ومرض تصلّب الشرايين عند الشيوخ الطاعنين في السنّ هو مرض التهابي inflammatoire حقيقي ـ شبيه بالتهاب الشرايين في كل أحوال الإصابة » . وهذا المرض بدوره يرجع إلى تآكل الخلايا phagocytose : ذلك أن جهازنا العضوي يصبح مسرحاً لمذبحة « للخلايا النبيلة » تقوم بها العناصر الدنيا . وهي الجراثيم الآكلة للخلايا ؛ والخلايا الحرة العالقة في كريّات الدم البيضاء . وكانت وظيفتها الأولى هي الدفاع عن الجسم ضد الأجسام الغريبة . إذا بها في الشيخوخة تتحول فجأةً إلى افتراس الأنسجة العليا . ويُرْجع متشنيكوف السببَ في ذلك إلى المصران الغليظ وما يحتوي عليه من عالم من الجراثيم .

ومن هنا يكون العلاج إما جراحياً باستئصال المصران الغليظ ؛ أو بمحاربة الإصابة في المصران بنوع من التدبير في الطعام régime يرمي إلى التقليل من الجراثيم الضارّة أو إلى تزويدنا بالجراثيم النافعة التي تحارب الضارّة .

وعن هذا الطريق نحقق ما حلم به ديكارت [1] الذي قال إن « المحافظة على الصحة هي من غير شك الخير الأول والأساسي لسائر الخيرات في هذه

(١) René Descartes : **Discours de la méthode**, 6e partie.

الحياة » وتنبأ بأن « من الممكن الوصول – ذات يوم – إلى التخلص من كثير من الأمراض ، أمراض الجسم وأمراض النفس على السواء ، بل والتخلص من ضعف الشيخوخة ، لو أننا عرفنا معرفة كافية أسباب هذه الأمراض وكشفنا عن الأدوية التي زودتنا بها الطبيعة » . ونصل إلى إطالة العمر بنسب كبيرة تمكن الإنسان ملء دورته الطبيعية ؛ ونحن نشعر فعلاً ، أن في الشيخوخة أمراً غير طبيعي . وضميرنا الباطن يقول لنا إن عمرنا قصير جداً .

وهنا قد يتساءل المرء : وفيم إطالة العمر إذا كانت النهاية دائماً بالمرصاد ، أعني الموت ؟

يجيب متشنيكوف ويقول : بالنسبة إلى العلم ضرورة الموت هي الأخرى مشكلة : ومعنى ذلك أنها ليست مبرهنة برهاناً عقلياً كافياً . ذلك أن النظرية الحديثة – آنذاك – تقول بأن الكائنات العضوية ذات الخلية الواحدة – أو الوحيدة الكلية . لا تموت أبداً وهي خالدة حتماً . ولكن متشنيكوف لا يذهب إلى هذا الحد بالنسبة إلى الإنسان . فالإنسان لا بد أن يموت . ويكتفي بالسعي لجعل الموت . « وهو أفظع المخاوف » ، أمراً أيسر هولاً . وذلك بجعله يحدث مع زوال إرادة الحياة ، وذلك بعد حياة طويلة تصل إلى نهايتها الطبيعية . إن غريزة الحياة ينبغي أن تتحول بعد ذلك إلى غريزة الفناء . ولن يكون ذلك باليأس ؛ فهذا أيضاً لا يزال يشارك في غريزة الحياة ، بل بالتسليم بما هو مصير طبيعي .

ويعترف متشنيكوف بأنه لم يعثر على غريزة الفناء هذه في الإنسان ، وإنما وجدها في المملكة الحيوانية عند الحيوانات المسماة باسم العابرات les éphémères فهذا الصنف من الحيوان بعد أن يحيا مدة طويلة على هيئة يرقة ، يتخذ شكلاً جديداً ، يجب أيضاً أن يكون عابراً éphénière هو الآخر . لأنه لا يتضمن أعضاء للتغذية ؛ وخلال بضع ساعات تقوم هذه الحيوانات في هذه المرحلة ببعض ألوان علامات الحياة : من طيران وإخصاب

وبيض ، ثم تستنفد قواها وتسقط جماعات حول المصابيح أو حول فوانيس الصيادين ، دون أن تحاول الهرب أو الدفاع عن نفسها والاحتماء .

وعلينا أن نتخيل الإنسان ، وقد وصل إلى هذه الحالة وانتهى عصره هكذا بطريقة معتادة .

واستناداً إلى هذه الحقائق يريد متشنيكوف أن يضع أخلاقاً ونظرية في السلوك خلاصتها أنه كما أن الإنسان قد غيّر في طبائع الحيوان والنبات . كذلك عليه أن يغيّر في طبيعته هو نفسه ليجعلها أكثر انسجاماً . وبدلاً من أن يضيع الإنسان حياته في أحلام صوفية وتهاويل ، يجب عليه أن يجعل الغرض من الوجود الإنساني هو إنجاز الدورة cycle الكاملة الفسيولوجية وإنهاءها بشيخوخة طبيعية تفضي إلى فقدان غريزة الحياة وظهور غريزة الموت الطبيعي .

وللوصول إلى هذه النتائج يكفي أن يقتنع الناس بقوة العلم الكاملة ، ولا بد لهم أن يدرسوا فن حُسْن الحياة ، وفن حُسْن الشيخوخة وفن حُسْن الموت : وذلك بالعزوف عن اللذات الضارة ، وبالأخذ بسياسة وعدالة عقليتين . والتماس أخلاق مؤسسة على المصلحة وقد أحْسِنَ فهمها . وعلى الإيثار الحق . صحيح أن الناس سيفقدون بذلك الكثير من حرّيتهم . لكنهم في مقابل ذلك سيصلون إلى درجة عالية من التضامن . « إن الإقرار بالهدف الحق من الوجود الإنساني ، وبالعلم بوصفه الوسيلة الوحيدة لبلوغه ، يمكن أن يفيد في خدمة المثل الأعلى لاتحاد الناس . إنهم سيجتمعون حوله ، كما تجمعوا قديماً حول المثل الأعلى في الدين »[1]

* * *

(١) راجع بحث دومينيك باردوي عن كتاب متشنيكوف في كتابه : « المشكلة الأخلاقية والفكر المعاصر » ص ٣ – ٣٣ ط ٢ . باريس سنة ١٩٢١ (الطبعة الأولى سنة ١٩٠٩)
Parodi : **Le problème morale et la pensée contemporaine.**

وبمعنى من المعاني نستطيع أن ندرج الأخلاق عند برجسون ضمن الأخلاق البيولوجية ؛ لأن برجسون في وصفه للأخلاق في كتابه « ينبوعا الأخلاق والدين » قد تأثر مذهبه الحيوي . وهذا الكتاب تسوده فكرة السَّوْرَة الحيوية élan vital التي تقول إن تطور المملكة الحيوانية قد تم على خطين متباينين : أحدهما ، لدى الحشرات ، أدّى إلى الغريزة ؛ والثاني لدى الإنسان ، أدّى إلى العقل . « وبفضل هذا الأصل المشترك يشارك الإنسان في نفس التضامن بين الجزء والكل كما نجده في عالم الحشرات بين نحل خلية أو بين نمل بيت نمل ، مع هذا الفارق وهو أن ما يتم — في الجماعات الحيوانية — غريزياً ، أعني بالضرورة ندين به للعادة في الجماعة الإنسانية ؛ حتى إن نِسْبَة الالتزام إلى الضرورة كنسبة العادة إلى الطبيعة » [1] .

والعادة تكفي كي نعطي المجتمع ما ينتظره منا . والواجب يتم آليا دائماً تقريباً . والإلتزام الأخلاقي ليس إلاّ الضغط الذي يمارسه المجتمع على الفرد بواسطة العادة . إنه خلاصة مُرَكّزة لآلاف العادات التي اكتسبناها في الحياة الاجتماعية . فالغريزة الاجتماعية هي أساس الالتزام الاجتماعي .

• • •

٢ — الأخلاق والاجتماع :

أما أصحاب علم الاجتماع ، وعلى رأسهم في فرنسا دوركهيم وتلميذه ليفي بريل ، فيريدون أن يجعلوا من علم الأخلاق علماً وضعياً ، كما فعلوا بعلم الاجتماع . وذلك يقتضي ألا تستنبط الإخلاق من علم آخر . بل الأخلاق لها قوانينها الخاصة ، وتقوم على وقائع ينبغي تفسيرها ومعرفتها . والوقائـــع

---

(١) Bergson : **Les deux sources de la morale et de la religion**, p. 7. Paris, Alcan, 1932.

الأخلاقية ينبغي أن تلاحظ وتوصف كما توصف ظواهر الطبيعة . وهي تفرض نفسها على الباحث . كوقائع موضوعية ، في الأعراف والعادات والنظم والعقائد القائمة في كل مجتمع من المجتمعات البشرية . وعلى الباحث أن يلاحظها في الماضي والحاضر ، وأن يميز فيها الثابت والمتغير ، وأن يلاحظ كيف تتغير — وبهذا يستطيع أن يستخلص قوانين عامة ضرورية ، وبالتالي أن يقيم علم الأخلاق ، كما قامت البيولوجيا : فالبيولوجيا لم تصبح علماً دقيقاً ، إلاّ حينما انصرفت عن التفكير في مبدأ الحياة وعكفت على ظواهر الحياة . ويخطىء الفلاسفة حين يظنون أن الأخلاق ينبغي أن نصنعها ، إذ الأخلاق عتيدة حاضرة فعلاً في المجتمعات الإنسانية ، وما علينا إلا أن نلاحظها . وليس لعالم الأخلاق أن يبدّل في وقائع الأخلاق ، بل كل ما يحق له هو أن يدرسها ويصنّفها ويستنبط قوانينها .

ومن بين الذين أراغوا إلى إيجاد أخلاق وضعية جستاف بلو (١٨٥٩ — ١٩٣٠) وذلك في كتابه « دراسات في الأخلاق الوضعية » (باريس سنة ١٩٠٧) . وقد قدّم في خاتمته (ص ٤٨٢ — ٥٢٣) مخططاً لأخلاق وضعية هذه خلاصته :

١ — إن فكرة الأخلاق الوضعيّة، أو الأخلاق الحقيقية القابلة للبرهنة عليها ، هي فكرة غامضة في صورتها . لأن فكرة الأخلاق هي . في جميع الأحوال ، فكرة معيار عملي يَعْرض نفسه للإرادة ، بينما فكرة الحقيقة لا معنى لها إلاّ بالنسبة إلى عقلٍ وظيفته نظرية في جوهرها . فالذهن لا يخلق موضوعه ولا يستطيع أن يؤدي وظيفته على الوجه الصحيح إلا إذا تحرر من كل إرادة وكل رغبة . وعلى العكس نجد الأخلاق تقترح شيئاً يفعل ، وتفقد كل معنى لو أنها اقتصرت على ما هو معطي فعلاً .

ولهذا لا بد من تفسير لإعطاء معنى لفكرة الأخلاق الحقيقية . أو الأخلاق الوضعية ، القابلة للتبرير بواسطة مناهج عامة للتجربة والعقل .

وهذه الفكرة يمكن أن تحدّد (مثل الحقيقة نفسها) بواسطة شرطين وفقاً لكوننـــا :

أ) نضع أنفسنا من وجهة نظر الشخص الذي يحكم أخلاقياً . وذلك بتعريف موقفه بالمماثلة مع الموقف العلمي ؛

ب) أو نضع أنفسنا من وجهة نظر موضوع الحكم الأخلاقي ، بأن نحدد – وفقاً للوقائع – ما يكوّن مضمونها الحقيقي .

٢ – الحكم الأخلاقي لا يوجد حقاً إلاّ إذا تضمن الموافقة من جانب الذات . فالقيمة لا توجد إلاّ بالنسبة إلى مَنْ يُقِرُّ بها . وموقف الذات الأخلاقية يمكن أن يقارن بموقف الشخص المفكر الذي يبحث عن الحقيقة .

٣ – المعطيات لا تكفي بنفسها لتكوّن أحكاماً أخلاقية . وهذا هو الخطأ الذي اشترك في الوقوع فيه أصحاب النزعات اللاهوتية والطبيعية والوجدانية العاطفية والجمعانية – حين ظنوا أن من الممكن تأسيس « ما هو واجب » على « ما هو كائن » .

٤ – السلطة autorité والمنقول tradition والعادة والاندفاع الغريزي لا يمكن بنفسها أن تكون مبادىء للأخلاق .

٥ – المعقولية العملية الحقيقية ، وهي عينها استقلال الإرادة ، لا يمكن تحصيلها إذا بحثنا في الأصل أو في مصدر القواعد المقترحة في مبدأ قيمهـــا واحترامها ؛ وإنما تتحصّل إذا نشدنا هذا المبدأ في غايات هذه القواعد أو في النتائج التي تسعى إليها . لأنه في هذه الحالة فقط ، يُعْثَر على شكل الغائية للارادة الحقة . فالقول بأنّ قاعدةً ما صحيحة لأنها صادرة عن الطبيعة أو المجتمع أو العقل ، هو تماماً مثل القول بأن أمر السلطان صحيح لأنه سلطان . وفي الاخلاق التأمّلية . كما في التكنيك الذكيّ ، الأمر يتعلق بمعرفة إلى أين تهدف الأوامر المقترحة ، لا من أين صدرت .

٦ — والوعي التأملي ؛ أو العقل العملي يَنْشُدُ جوهرياً قواعد عامة ، ويتضمّن القرار بأن يضع المرء نفسه في الأحوال الخاصة من وجهة نظر القاعدة العامة . لا من وجهة نظر العَرَض . لأنه إذا كان أساس القاعدة يقوم في بعض الغايات الموضوعية ، فإن القاعدة تكون مقبولة للعقل طالما بقي هذا الأساس . والاستثناءات المشروعة لتطبيق قاعدة ما تُتَعَرَّف من كونها تبررها الغايات نفسها التي تؤسسها ؛ ولا تُبرَّر باعتبارات ذاتية .

فمثلا القاعدة القائلة بوجوب الأمانة الزوجية هي قاعدة مؤسسة على أساس أنها ضرورية لصلاح حال الأسرة . والقاعدة القائلة بالوفاء بالالتزامات تقوم على أساس أن ذلك ضروريٌّ لصلاح الحياة الاجتمـــاعية . وقيمة هذه القواعد لا تتغير لو حدث عَرَضاً أنها تحدّ من اللذة الشخصية أو من المصلحة الذاتية . فالعلاقة بين هذه القواعد وبين الغايات التي من أجلها وضعت تبقى دائماً ، ولا تتوقف على الهوى الشخصي .

٧ — وإذا لم يمكن تأسيس الأخلاق على أي مُعْطى خارجي . فإن الإنسان . بوصفه كائناً أخلاقياً . ينتسب إلى ذاته ، وتزول بالتالي كل أخلاق وضعية إذا توقفنا عن الإقرار بأن الإنسان ليس مسئولاً إلاّ ازاء مصيره . وهناك لن يكون « واجبه » النهائي غير « إرادته » الأساسية .

وإذا قلنا « الإنسان » فلسنا نعلم بعد هل المقصود هو الإنسان الفردي أو الإنسانية . إن هذا يتوقف على الأحوال الواقعية التي يضعها الواقع أمـــام الإرادة .

٨ — لكن الأخلاقية [1] نفسها معطاة . إنها وظيفة تفتحت من تلقاء نفسها في الحياة ، وليس لنا أن نتخيلها ولا أن نخترعها . وكل تعريف قبْلي a priori للأخلاقية سيكون إذن اعتباطياً ، غير موافق ؛ ومصاباً بخطأ الإفراط في التعمـــيم .

(١) الأخلاقية : الاتصاف بالصفات التي تتطلبها الأخلاق .

ولهذا يبدو أنه ، لكي تكون الأخلاق موضوعية ، ولكي نتجنب الضلال في فكرة اعتباطية للأخلاق ، فإن على الأخلاق أن تتمسك بتحديد المعيار المُعْطَى ، الذي أعطى في الواقع بوصفه معياراً أخلاقياً .

٩ – والحكم الأخلاقي ، بما هو كذلك ، له طابع خاص متميز ، كما أن مضمونه محدد هو الآخر . وهذا الطابع وهذا المضمون لا يمكن أن يحدّدا على انفصال . ولا يكفي حتى لو تيسّر ذلك ، أن نحدّد الغاية النهائية ، أو القاعدة المطلقة كل الإطلاق من أجل أن يكون لنا الحق في أن نقول إن هذه هي الغاية **الأخلاقية** أو القاعدة **الأخلاقية** . ومن غير اللائق أن نحدّ الأخلاقية بأيّ حد كان ، بدعوى أن هذا الحدّ يمثّل طابعاً عالياً أو مطلقاً .

١٠ – والتحليل الذاتي المباشر لحكمٍ أخلاقي لا يمكن أن يحدد طبيعته ولا مضمونه تحديداً وثيقاً ، ويعرّضنا لأن نستبدل بما هو الأخلاقية الحقيقية أخلاقية التفسيرات المتعجّلة التي هي غير ذات أساس .

١١ – ولهذا ينبغي أن نسلك سبيل الاستقراء المنظّم المتعلق بمجموع الأحكام المعتبرة إجماعاً – أنها أحكام أخلاقية في الوسط الذي يُقرّبها . وسيكون موضوع هذا الاستقراء بوجه عام هو طبيعة مضمون القواعد التي تكوّن الأخلاق في كل مجتمع .

١٢ – وهذا الاستقراء يتناول :

أ – إمّا أحكاماً واقعية ، ويُظْهِر حينئذ أن الحكم الأخلاقي لا يتدخل إلاّ بالنسبة إلى فاعلٍ واعٍ ، وذلك حين يعتبر سلوكه مؤثراً في مصلحة الآخرين ؛

ب – أو مجموع المعطيات التاريخية أو الاثنولوجية . وهنالك يقرر استاتيكياً وديناميكياً أن القواعد الأخلاقية ، بالنسبة إلى جماعة معلومة ، هي قواعد يفرضها المجموع على الفرد لصالح هذا المجموع نفسه .

واحد من أفراده ... وإن سيادة الإرادات والمصالح المتوافقة ... الإرادات والمصالح المتباينة

١٣ — والاستثناءات الظاهرية لهذا الاستدلال تعم تفسيراً تماماً إما بالأخطاء والأوهام التي تقع فيها الجماعات في فهمها لإدراك مصلحتها الحقيقية ؛ أو بأنها بقايا لأمور عُفِّيَ عليها ؛ أو بالتوسع المستقل عن القواعد المُقَرَّ بها والمؤسسات والنظم القائمة من قبل .

١٤ — وهذه النتيجة الاستقرائية تتأيد استدلالياً إذا ما أخذنا فروضاً . هنالك نشاهد أنها تصلح أن تقدم تفسيراً سهلاً ومُرْضِياً لمجموع الظواهر الأخلاقية ؛ وخصوصاً لأفكار ومشاعر الضمير الأخلاقي .

١٥ — والأخلاقية ، منظوراً إليها في واقعها ، بوصفها واقعة طبيعية وموضوعاً للتجربة شكلت إذن في جوهرها مجموعاً من القواعد التي تفرضها كل جماعة على أفرادها من أجل الصالح المفترض لهذه الجماعة ، ومن الناحية الذاتية تكون الأخلاقية هي في إطاعة هذه القواعد والاستعداد للامتثال لها .

لكن هذا يفضي إلى تناقض antinomies منها هذه النقيضة :

الموضوع : لا أخلاق تدرك بالقبول السلبي لقاعدة خارجية جاهزة يصحبها جزاء فرضه المجتمع ؛

نقيض الموضوع : الأخلاق تقوم في قبول القواعد الصادرة عن الإرادة الجماعية .

وهذه النقيضة ليست مصطنعة ، بل هي تعبّر عن واقع دلّت عليه المذاهب الأخلاقية . فكيف نحلّها ؟

يلاحظ من ناحية أن حق العقل في الحكم على كل معطى لا يتضمن

بالضرورة أنه يبلّغُهُ ؛ فلربما كان هناك ما يبرر هذه المعطى .

ثم إن الواقع الاجتماعي ليس مجرد مُعْطىً مَحْضٍ ، لأنه في كل لحظة من تطوره ناتج عن إرادات متفارنة الوعي . وأحكامنا ليست فقط ناتجاً ، بل وأيضاً عامل فعّال في الحياة الاجتماعية . ولهذا يستحيل تكوين علم اجتماع بدون إدخال فكرة الغاية ، وإذن فليس ثم لا تجانسٌ تامٌّ بين مبادىء التفسير الجمعاني sociologique وبين مبادىء التحديد الأخلاقي .

والحاجة إلى أخلاق حقيقية هي أيضاً حاجة إلى أخلاق يمكن التفاهم عليها ، وتزوّدنا بوسيلة للإقناع دون القهر والقسر .

وإذا كانت قواعد الأخلاق نتاج الحياة ، فإنها لا بد أن تتلاءم معها .

ولهذا ينتهي بلو Belot إلى القول بأننا لا نريد الانسياق إلى تأليه المجتمع ، ولا أن نؤسس على هذا التأليه . حتى لو شوهد كواقعة تاريخية ؛ السلطان الأخلاقي للمجتمع . ولو فعلنا هذا لوقعنا في نفس الخطأ الذي وقع فيه أصحاب النزعات اللاهوتية والميتافيزيقية . وليس للاستقراء الاجتماعي من هدف إلاّ ايضاح **الإرادة الجوهرية** للإنسانية . والحياة في المجتمع تؤثر في كل الإرادات وتنسّق بينها وتنظّمها . والمجتمع يصبح غاية عليا لأنه وسيلة كلّية .

والمجتمع ليس مجرد واقعة معطاة ، بل هو أيضاً فكرة ، وليس معطى فقط ولكنه غاية . ولا مجتمع إلاّ بين ضمائر يفكر بعضها في بعض . ويتحقق المجتمع على نحوٍ أفضل كلما كان يستند — من ناحية — على الامتحان الحرّ الذي يجمع العقول على الحق ، ومن ناحية أخرى على العقد contrat والتشريع الموافق عليه ، الذي يجمع بين الإرادات في الحرية . والمجتمع الحق هو ذلك الذي هو أشبه بالأمر المراد œuvre voulue منه بنتاج الطبيعة .

والأخلاق الوضعية التي تطبق هذه المبادىء تتّسم بالصفات التالية .

١ — أنها — من حيث المضمون — أصدق تعبير عن أحوال الحياة ؛

٢ – أنها ذات فعّالية مستمرة، إنها وثيقة « لأنها لا تعتمد على أية آراء مشكوك فيها ، ولا على أية اعتقادات اعتباطية ، بل ولا على أية نظرية علمية عُرْضة للجدل قد يؤدي سقوطها إلى تدمير المذهب الأخلاقي ؛

٣ – وهذه الأخلاق عملية ، دون أن يقلل ذلك من دور الحياة الباطنة ، لأنها تدعو النشاط الإنساني إلى عمل خارجي ينبغي تحقيقه ، وهو شرط ضروري لإثارة كل إرادة وتأييدها . بيد أنها لا تحصر نفسها في روحانية غير فعّالة ولا في تصوف عقيم . ولكنها تعرف تمام المعرفة أن المجتمع يقوم قبل كل شيء على علاقات واعية بين حريات تأملية ؛ .

٤ – وهي تتسم بالفطنة والحذر ، ومع ذلك فهي تسعى إلى التقدم . هي محافِظة وليست طوباوية utopique لأنها تقتضي من الفعل أن يستند إلى الواقع المعطي ؛ ومع ذلك فهي لا تستبعد أية جسارة في تصور الغايات ، ولها ثقة واسعة بالإرادة الخلاّقة في الإنسان الاجتماعي ؛

٥ – وهي مرنة ، ومع ذلك دقيقة rigoureuse أما المرونة فتأتيها من ضرورة التكيف مع الواقع المركب المعقّد . ولهذا فإنها تتجنب التشدد الصارم rigorisme في التطبيق ، وتخلي هامشاً واسعاً لتلقائية الفعل . لكن هذه المرونة ليس معناها التساهل والانتهازية ؛

٦ – وهي محددة بدقة ، وسامية في وقت معاً . فهي تنفذ في تفاصيل الحياة ، وتقوم بتركيب يزداد اتساعاً باتساع الغايات . ولكن سموّها ليس من نوع سموّ تلك المذاهب التي تلجأ إلى التجريدات اللامتجانسة في التطبيقات العملية ؛

٧ – وهي أخلاق تدرجية ، تأخذ الإنسان كما هو ، دون تمجيد خيالي لطبيعته ، وتمكنه من السموّ تدريجياً ؛

٨ – وهي أخلاق شاملة intégrale بمعنى أنها تشمل النشاط الإنساني

بكل أوجهه . وتنسّق بين هذه الأوجه ؛

٩ – وأخيراً هذه الأخلاق هي الأقدر على تحصيل الإجماع ، وضم العقول والإرادات تحت لواء واحد ؛ لأنها تقوم على مناهج عقلية وأسس موضوعية وضعية ، وغايتها تقوم أساساً في تحقيق هذا التفاهم وهذا التجمع . ولايقصد بهذا التفاهم نوعٌ من الإجماع المجرد، المزعوم وجوده في العقل المحض ، بل هو اتفاق حقيقي يقتضي التعاون ، والهدف هو جمع الناس على مثلٍ أعلى يكون واحداً للجميع ، لا بمعنى أنه هوهو بعينه لكل فرد ، بل بمعنى أنه يدعوهم إلى عمل مشترك .

٣ – الأخلاق وعلم النفس :

إن من يُسَمّون باسم الأخلاقيين les moralistes مثال لابرويير ولاروشفكو وفوفنارج وجوبير من بين الفرنسيين ، وشوبنهور وقد ربطوا في الحكم والدروس الأخلاقية التي قدموها بين علم الأخلاق وعلم النفس الإنسانية . وعلم النفس عندهم أخلاقي يهتم بالأحكام التقويمية ؛ والأخلاق التي يدعون إليها تنبثق عن تحليل للأحوال النفسية للإنسان .

ويندرج في هذا الباب أيضاً تحليلات أو غسطين في « اعترافاته » وفي كتاب « الحياة السعيدة » وهرمس « في معاذلة النفس»[1] والغزالي في «إحياء علوم الدين» ومحي الدين بن عربي في العديد من كتبه ورسائله – في العصر الوسيط ، ثم باسكال في القرن السابع عشر في « أفكاره » ، وأميل Amiel في القرن التاسع عشر .

---

(١) راجع نشرتنا لهذه الرسالة في كتابنا : « الأفلاطونية المحدثة عند العرب » ، القاهرة سنة ١٩٥٥ .

لكننا لا نستطيع أن نعدّ هؤلاء في هذا المجال فلاسفة أخلاق ولا أصحاب مذاهب أخلاقية بالمعنى الدقيق .

وإنما تظهر الرابطة الوثيقة بين النزعة النفسانية ودراسة الأخلاق لدى أولئك الذين يزعمون أن « المشكلة الرئيسية في الأخلاق هي مشكلة نفسانية محض ، لأنها مشكلة التفسير العلي causale للسلوك الأخلاقي » ــ كما قال موريس شليك [1] ، مؤسس دائرة فينا في الفلسفة التحليلية والمنطق الوضعي .

ولهذا نراهم يحاولون تفسير المعاني الرئيسية في الأخلاق : مثل الحرية والضمير والإرادة الأخلاقية تفسيرات نفسانية ، ويريغون إلى إدراج السلوك الإنساني تحت قوانين الطبيعة النفسانية .

وقد غالى انصار فرويد في هذا الاتجاه هم وانصار التحليل النفسي بوجه عام ، وحاولوا أن يعكسوا نظرياتهم في التحليل النفسي على التصورات الأخلاقية . ومن أوائل من بين العلاقة بين التحليل النفسي والأخلاق فورتملر في كتاب « التحليل النفسي والأخلاق »[2] (مُنْشن ، ١٩١٢ في ٦٢ ص) وفيه يبين ان الميل الغالب لدى علماء الأخلاق هو اطراح النتائج التي توصل إليها علماء التحليل النفسي بالنسبة إلى الأخلاق ، على أساس ان التحليل النفسي تتعلق بالأمراض النفسية Psychiatrie لا بالأخلاق . ولو سنّ يرى في فرويد « مستخلص اعترافات ماكراً خبيثاً un confesseur rusé ، ولكنه شرير pervers [3] »

والحق أن الأخذ بنتائج التحليل النفسي في الأخلاق يهدر القيم والمعاني التي تقوم عليها : قيم الخير والشر ، والواجب ، والضمير ، والطهارة الأخلاقية ، والنسبية . ذلك أن التحليل النفسي يبرر كل سلوك ، ولا يفرق بين طيب وآخر

---

(١) Moritz Schlick : **Fragen der Ethik**, 1930.

(٢) **Furtmüller : Psychanalyse und Ethik**, München, 1912.

(٣) R. Le Senne : **Traité de morale**, 2e éd., p. 629. Paris, 1947.

شرير ، ولا معنى للقيم عنده ، بل يرتد كل شيء إلى فكرة السوي واللاسوي le normal et l'anormal ، وهاتان الفكرتان بمعزل عن الخير والشر الأخلاقيين.

لقد رأى فرويد أن « الأخلاق ليست غير نسق من الأفعال المنعكسة الشرطية التي تكونت بفضل التربية [1] » وأن الالزامات الخارجية ناشئة عن ضغوط سابقة على الميلاد منحدرة من أصول وراثية ، ثم تأتي ضغوط الوالدين فيحدث لها إسقاط في الطفل ، وتكون ما يسميه فرويد باسم الأنا الفوقاني الأعلى surmoi أو ما فوق الأنا . وتتغير هذه الضغوط الخارجية بواسطة الأستبطان intériorisation والتسامي sublimation . والتسامي معناه تحويل مجرى الميول إلى موضوع آخر غير موضوعها الطبيعي الأول . والأنا الفوقاني le surmoi هو في جوهره تحريمي répressif إذ يتكون من أنواع من النواهي والتحريمات والممنوعات tabous ، ويتجلى خصوصاً في الشعور بالذنب أو الخطيئة . ودوره الأساسي هو قمع الدوافع الغريزية وكبت الميول الطبيعية .

« والأنا الفوقاني ، هوالأخلاق المغلقة . والمثل الأعلى للأنا يصل وحده إلى الأخلاق المفتوحة . إن الأنا الفوقاني هو الماضي . والمثل الأعلى للأنا هو الصيرورة . لكن في الماضي ترقد الصيرورة . والصيرورة لا تصل أبداً إلى رفض أمتعة الماضي الثقيلة . وهذا هو السبب في ان الأنا الفوقاني المسقط باطناً introjeté في جو العصاب الأسري يمكن أن يصيب بالعدوى أعلى قيم المثل الأعلى للأنا نفسه [2] » .

والمثل الأعلى للأنا ينشأ عن فعل الأبوين أو من حلّوا محلهما. ويعرفه لاجاش Lagache بانه « المثل الأعلى الشخصي الذي تكونت نواته في الطفولة ، بواسطة

---

(١) Dalbiez : La méthode psycho-analytique et la doctrine freudienne, t. I, p. 619.

(٢) Choisy : Dictionnaire de psychanalyse et de psychotechnique, s.v. : « idéal du moi ».

الشعور بالهوية identification مع الأشخاص المحبوبين أو المعجَب بهم » (« معجم علم النفس » ، تحت اللفظ) .

ويكفي هذا النموذج لبيان كيف يتصور علماء التحليل النفسي ، والفرويديون منهم بخاصة ، معاني الأخلاق الأساسية ، وكيف أنهم في واد ، وعلماء الأخلاق في واد آخر مختلف عن الأول كل الاختلاف ، بحيث يعسر إن لم يستحل ، جَمْعُ كلا الفريقين على لغةواحدة ، بل ولا الإفادة من نتائج أبحاث التحليل النفسي في إيضاح معاني الأخلاق .

القسم الثاني

المعاني الرئيسية
في الأخلاق

الفصل الثاني

الضمير *

— ١ —

« أيها الضمير ! أيها الضمير ! أنت غريزة إلهية ، وصوت سماوي خالد ،

* الضمير بالمعنى اللغوي في العربية : « السر داخل الخاطر ، والجمع ضمائر » (القاموس المحيط) ؛ قال الليث : « الضمير : الشيء الذي تضمره مع قلبك . تقول : « أضمرت صرف الحرف » — إذا كان متحركاً فأسكنته ؛ وأضمرت في نفسي شيئاً ، والاسم : الضمير ، والجمع الضمائر » (لسان العرب ج ٦ ص ١٦٣ طبع بولاق) .. وأضمرت الشيء : أخفيته . وهوى مضمر وضمر : مخفي . والضمير في النحو : ما كني عن متكلم أو مخاطب أو غائب .

هذا ولم نعثر على استعمال كلمة « ضمير » بمعنى الشعور المميز بين الخير والشر — في كتب اللغة ولا في كتب الأدب ، ولا في كتب الفلاسفة المسلمين ، بل استعمال هؤلاء لكلمة ضمير هو دائماً بالمعنى اللغوي العادي ، أي : السر وداخل الخاطر وما هو مضمر في النفس .

وهذا المعنى موجود بكلمة conscience في اللغات اللاتينية والأوربية الحديثة ، أي المعرفة الباطنة ، السر ، الفكر الباطن ، العقل .

أما المعنى الأخلاقي أي ملكة التمييز بين الخير والشر فهو موجود في اللاتينية وفي اللغات الأوربية الحديثة : إذ نجده في الانجليزية منذ سنة ١٢٢٥ (راجع The Oxford English Dictionary المجلد الثاني، حرف C ص ٨٤٥ عمود ٤ حيث يورد عدة شواهد على هذا الاستعمال)

ومرشد أمين لكائن جاهل محدود ، ولكنه ذكيٌّ وحر ؛ أنت حاكم لا يخطىء حكمه على الخير والشر ، ممّا يجعل الإنسان شبيهاً بالله ! أنت الذي تصنع سموّ طبيعته وأخلاقية أفعاله ؛ بدونك لا أستشعر في نفسي شيئاً يسمو بي فوق الدواب ، اللهم إلاّ الامتياز البائس لضلالي في أخطاء بعد أخطاء بمساعدة ذهنٍ بلا قاعدة وعقل بغير مبدأ » .

بهذه الكلمات الرائعة نادى روسو [1] الضمير ووصفه .

لكن جمال هذه العبارات لا يعفينا من الفحص عن صوابها :

أ) إذ يلاحظ أولاً أن روسو يعدّ الضمير غريزة ، والغريزة أمر موروث في النوع ؛ ولكن الضمير ليس متوارثاً ، بل يتكون بالتربية والتدريب والتثقيف ، ويمكن أن يفسد ؛ وفيه عناصر عقلية تمكنه من التأمل والحكم ؛ وليست هذه الأوصاف من شأن الغريزة .

ب — أما ان استعملت كلمة غريزة هنا بمعنى مجازي ، فسيكون المقصود من هذا الوصف بالغريزة هو أن الضمير فطريٌّ في الإنسان ، أو على الأقل يتضمن عناصر فطرية . ولكن دراسة الضمير ستكشف لنا عن انعدام العناصر الفطرية في الضمير ، أو على الأقل ضآلتها .

جـ) ثم إن قوله إن الضمير حاكم لا يخطىء حكمه على الخير والشر — فهذا تحديد دقيق لمهمة الضمير ، إذ يفترض أنه الحَكَم النهائي على الخير والشر في المواقف المختلفة . ولأنه باطن ، فإنه لا يخضع لقهر الظروف الخارجية ولا السلطات المختلفة : الاجتماعية والسياسية والدينية ، الخ . فليكن رأي هذه السلطات ما يكون ، فإن الضمير يظل محتفظاً لنفسه بالحكم النزيه وعلى النحو الذي يراه . وحتى لو استنار بإرشاد أو توجيه من هذه السلطات أو

---

(١) J.-J. Rousseau : **La profession de foi du vicaire Savoyard**, éd. Beaulavon, p. 146.

من الآخرين أيّاً كانوا ، فإنه يظل محتفظاً بحريته المطلقة في الحكم .

وحريته المطلقة في الحكم شيء ، أما حريته في التعبير عن هذا الحكم فأمر آخر مختلف تماماً : إذ حرية التعبير تخضع لظروف خارجية وسُلُطات أخرى هي التي تتحكم في التعبير أو الإيضاح عن هذا الحكم .

د) لكن من المبالغة القول بأن الضمير حاكم « لا يخطىء حكمه » infaillible ، لأن الضمير لا يتسم بالعصمة ، بل يستند في أحكامه إلى شِرْعة من القيم ، وهذه الشرعة من القيم ليست ثابتة ولا نهائية ولا مسلماً بها من الجميع في كل العصور .

هـ) كذلك من المبالغة القول بأن الضمير هو وحده الذي يُشْعِر الإنسان بسموّه على الدواب . وإلاّ فأين العقل المنطقي ، الذي لا نظير له في الحيوان ؟!

— ٢ —
تعريف الضمير

فلنأخذ الآن بعد هذا الاستهلال الشعري في البحث العلمي عن الضمير . ونبدأ بتقديم التعريفات التي قيلت فيه :

١) : يعرّف معجم لالاند الضمير على النحو التالي :

« الضمير (الأخلاقي) هو خاصية العقل esprit في إصدار أحكام معيارية تلقائية ومباشرة على القيمة الأخلاقية لبعض الأفعال الفردية المعيّنة . وحين يتعلّق هذا الضمير بالأفعال المقبلة ، فإنه يتخذ شكل صوت يأمر أو ينهى ؛ وإذا تعلق بالأفعال الماضية ، فإنه يترجم عن نفسه بمشاعر السرور (الرضا) أو الألم (التأنيب) . وهذا الضمير يوصف ، تبعاً للأحوال المختلفة — بوصف : الواضح ، الغامض ، المريب ، المخطىء ، الخ » .

وقد اعترض أحد أعضاء الجمعية الفرنسية للفلسفة — وهم الذين راجعوا معجم لالاند — على استعمال كلمة « صوت » هنا ، لأنه قد يؤدي بإشارة إلى اللاهوت ، وذلك لأنه يجعل من الضمير أمراً مفروضاً من الخارج على الإرادة .

٢) : ويعرّفه بواراك [١] بأنه « معرفة الخير والشر »

وقد أصاب لوسنّ [٢] في نقده لهذا التعريف حين قال إن هذا التعريف

---

(١) E. Boirac : Leçons de morale. p. 7. Paris, Alcan, 1910.

(٢) Le Senne : Traité de morale générale, 2e éd., p. 314. Paris, 1947.

يكشف عن تصور للأخلاق يجعلها أساساً معرفة نظرية ، ويفترض ، تحت اسم : الخير ، تحديداً للوجود . (وتحت اسم الشر : تحديداً للوهم) تعود عليه المعرفة لمشاهدته ، وكأنه موضوع سابق عليها . لكن :

أ) الخير ليس وجوداً أو شيئاً ما على المعرفة إلاّ أن تراجعه كما يراجع المرء نموذجاً ينسخه . بل الخير نظامٌ يراد اقراره بعد اختراعه، وقيمة هذاالنظام في كونه مطابقاً لما ينشئه العقل الكامل الذي يعمل وفقاً للأحْسَن . الخير ، في أول العقل ، يَسْتَدْعي فقط ويُسْتَشْعَر . ولهذا لا ينبغي في الأخلاق الذهابُ من الموضوع إلى الذات ، من الماضي ونتيجته إلى معرفتهما ، بل بالعكس من الذات إلى الموضوع ومن الحاضر إلى المستقبل ؛

ب) ثم إن الأخلاقية هي أكبر من أن تكون مجرد معرفة ، وإنما هي تشمل طاقة الميول ، وتنفيذ تصميم ، وبالجملة تعلقاً من الأنا بغاية إقرارُهـا متضمن في التعلّق وذلك قبل تحقيق الغاية .

ولذا يقترح لوسنّ عند تعريف الضمير الأخلاقي أن نبدأ ، لا مما هو خارجي على نشاطه ، بل بالعكس من الفعل الأول الذي به الذات تستشعر أنها فاعلة الموضوع ؛ ويُفضل صيغة تنطبق على المشروع المخطط للغاية كما تنطبق على الغاية بعد أن تكون قد تحققت .

إن الضمير الأخلاقي ليس نظرياً spéculative ، ولا عَـوْداً للتأمل rétrospective .

٣ ــ وكان ينتظر من لوسنّ بعد هذا النقد أن يقدّم تعريفه هو الخاص ، ولكن بدلاً من ذلك في الفقرة التي عقدها بعنوان : « ما هو الضمير الأخلاقي ؟» يستطرد ويجول هنا وهناك على عادته في العرض ، ويحوم حول التعريف دون أن يبلغه ، لكن يمكن أن نستخلص من كلامه الفضفاض المتشعب المستطرد هذا أن ماهية الضمير الأخلاقي مزدوجة وتقوم في الاستحسان والاستهجان أو الموافقة وعدم الموافقة l'approbation et la réprobation والأخلاق تبدأ حين

يكون ثم موافقة أو عدم موافقة ، إقرار أو استهجان . أما العالم فلا يُقرّ ولا يستهجن : بل يبرهن أو يفنّد ، ويحكم بالصواب أو بالخطأ ، وإذا لام مَنْ أخطأ فإنه إنما يلومه أخلاقياً على كونه قال بما هو خطأ أو أنكر ما هو صواب . والفنّان لا يُدين condamne ولا يُبرّىء ؛ وإنما يستلذ أو لا يستلذ هذا المنظر أو ذاك . فإذا أردنا أن نستخرج تعريفاً موجزاً من كلام لوسنّ هذا ، فلنُصْغه هكذا :

« الضمير هو ملكة الإقرار و الاستهجان » .

٤ — وفي نفس الاتجاه يقول جبريل مادينييه Gabriel Madinier « إن الضمير الأخلاقي ليس علم الخير ؛ وليس معرفة نظرية ، على الرغم من كونه يحتوي على عناصر منها ، وأنه ابتداءً من معطياته تتكون النظريات الأخلاقية . إنه عاطفة بالمعنى الواسع لهذا اللفظ ، وهو في وقت واحد معاً : عقليّ ، وعملي ، وعاطفي ؛ إنه إرادة ونور . ويتبدى لنا على أنّه تذوق الخير والشر ، وخصوصاً كنفور من الشر ، ورد فعل تلقائي من جانب الأنا كله ، وانعكاس لعاداته وطبعه وتربيته ودرجته الحالية من الأخلاقية . وهذا الرد فعل التلقائي عيني ، أي يتعلق بفعل أنجز أو هو بسبيل الإنجاز ، فعلٍ مُعْطىً هنا والآن hic et nunc . إنّ الضمير معرفة وتقدير للذات فعّال ، ويتعلق مباشرةً بالفعل نفسه ، لا بقانون هذا الفعل . ولكنه ، وهو يتضمن عناصر عقليّة ، يمكنه أن يتأمل ، ويتضح ويستنير ويدخل في نقاش . إنه شكل من أشكال العقل ، إنه العقل العملي في استعماله التطبيقي والعيني ...

« والضمير الأخلاقي يدلّ إذن على الشعور بالمبادىء، والتمييز شبه الغريزي لقيمة الفعل الحاضر . ويمكنه أن يفكّر وأن يتأمل في تقديراته . ولا بد له من ذلك في الأحوال المحيِّرة ، ومن الخير أن نفعل دائماً ونحن نعلم لماذا نفعل هكذا . وإذا أخذ الضمير في التحليل والتفكير أفضى إلى التأملات الأخلاقية ، أي النظرية ، إلى تقدير الأحوال casuistique . لكن سيكون من الضارّ

أن يُلْجَأَ الضمير دائماً إلى التفكير في قيمة المبادىء أو الأفعال ؛ والأفضل أن تكون تقديراته بمثابة عاطفة وعادة ، حتى يتيسر له أن يقودنا عن ثقة وأمان ، عن سَوْرة وإسعاف مثلما نشهد في ردود الفعل الغريزية ...

إن الضمير نوع من الغريزة ، وهو يعاف الشر لا بما يعرف بقدر ما هو بما يكون moins par ce qu'elle sait que par ce qu'elle est ولهذا فإن ممارسة الفضيلة أو الرذيلة هما عوامل في تدقيق أو تشويه الضمير . إننا ندرك الخير بفضل مالنا : من نَسَب . قال أفلاطون : « من ليس طاهراً فلن يفهم ما هو طاهر » [1] ... إن الضمير هو القاعدة الحية ؛ إنه الخير وقد أصبح إحساناً bonté

ودور الضمير هو في أن يكون وسيطاً بين المبادىء العامة وبين المواقف الجزئية . إن الضمير رد فعلٍ شخصي ينتسب إلى وجودي أكثر مما ينتسب إلى ممتلكاتي » [2] .

٥ ــ لكننا نجد فولكييه Foulquié على العكس من ذلك يؤكد جانب العقل في الضمير ، يؤكد أن الضمير الأخلاقي هو في جوهره عقــل raison . وعقليته تتجلى خصوصاً على شكلها الاسترجاعي rétrospective : أولاً حين يفحص الفرد هل المشاعر الأخلاقية التي يستشعرها والضغط الاجتماعي الذي يخضع له تقوم على أساس من العقل ؛ وثانياً حينمــا يسعى الأخلاقي (وعالم الأخلاق) إلى توحيد المقتضيات ، المُقرّ بأنها مشروعة ، في مذهب واحد . بل ونجد هذه العقلية (أو المعقولية rationalité) في الضمير المتجه إلى المستقبل ، والذي يحمل على الخير بطريقة وجدانيــة وغريزية : فهذه الوجدانات مقودة بعقل محايث immanente ...

ولهذا قال القديس توما (الأكويني) إن «الضمير هو ــ على نحوٍ ما ــ الحكم الصادر من العقل » [3] . إنه تطبيق عقلي للمبادىء العامة البيّنة بنفسها على الأحوال الجزئية التي توجد في الواقع العملي .

---

(١) أفلاطون : « فيدون »

(٢) Gabriel Madiniar : **La conscience morale**, pp. 7-9. P.U.F., Paris, 1963.

(٣) Saint Thomas d'Aquin : **Somme théologique**, Ia, qu. 19, art. 5.

— ٣ —
تكوين الضمير

أما كيف يتكون الضمير ، إن لم يكن فطرياً قبلياً ، فقد اختلف الرأي في ذلك بين عدة نزعات :

أ) فهناك آراء النفسانيين على اختلاف مذاهبهم :

١) : فعلم النفس العادي يقول إن تكوين الضمير راجع إلى قوانين نفسانية أو بيولوجية . لقد كان الإنسان في الأصل يعمل وفقاً للذّة ؛ لكنه سرعان ما تبين له بذكائه أنه ليس من مصلحته انتهاب اللذات أيّاً كانت ، فربّ لذة عاجلة تقضي على الاستمتاع بلذات أكبر آجلة ؛ وشيئاً فشيئاً حدث نقل للقيمة ، وانفصلت اللذة عن الفعل الجالب لها ، وأصبح هذا الفعل ذا قيمة في ذاته ؛ وثبّتت العادة هذا الوضع في الفرد ورسّخته الوراثة في النوع . فكون بعض الأفعال يفرض نفسه على الشعور ويبدو مُلْزِماً : هذا أمرٌ تكفي في تفسيره القوانين النفسانية أو البيولوجية . ووفقاً لهذه النزعة إذن يتكون الضمير ، بفضل تداعي المعاني ، والعادة والوراثة .

ومن السهل الردّ على أصحاب هذه النزعة ، فيقال لهم [1] «إنه بغض النظر عن كون وراثة الطباع المكتسبة أمراً مشكوكاً فيه ، فإن قوانين التداعي والعادة لا يمكن أن تولّد غير ألوان من القهر والقسر ، لا إلزاماً أخلاقياً . والعادة

(١) Gabriel Madinier : La conscience morale, pp. 14-15. Paris, 1963.

واقعةٌ وزنها ثقيل لكن سلطانها معدوم ، إذ يكفي التفكيرَ أن يرجعَ إلى أصلها لكي يسلبها مظهرها الإلزامي . ولو كان الإلزام الخلقي يُفَسَّرُهَا ، شكلاً وموضوعاً ، بواسطة قوانين نفسانية ، فلن يكون هناك إلزام . بل سيكون لدينا تركيب عقلي كوّنته الحياة ، ويقهرنا ، لكن أوامره لا يمكن أن تلزمنا عن عدل وحق . أنّى لمثل هذا القهر أن تنشأ عنه فكرة الإلزام ، وخصوصاً فكرة القيم الإيجابية التي ينبغي لها أن تؤمّن تفتّح الإنسان وإشعال حماسته ؟ » .

٢) أمـــا التحليل النفسي عند فرويد وأتباعه فيزعم أن الضمير هو حاصل الضغوط الأبوية على الطفل ، وهي ضغوط تتألف من أوامر ونواهٍ وتحريمات tabous ، منها يتكون ما سمّاه فرويد باسم الأنا الفوقـــانيّ surmoi, Ueberich . » وتكوين الأنا الفوقاني يسبق تاريخياً تكوين الضمير الأخلاقي . فهذا الأخير لا يبدأ في التكوين إلا ابتداءً من سن الثامنة عشرة ؛ ويستمر تكوينه طوال عهد المراهقة ، مارّاً بكثير من التغيرات . والاكتساب النهائي للاستقلال الذاتي الأخلاقي يتم عادة – وكقاعدة عامة – مع نهايـــة المراهقة ، أعني مع اكتساب النضوج العقلي . ومن هذه الناحية يؤذن بالانحلال النهائي للأنا الفوقاني ، نظرياً على الأقل . إذ أننا سنرى أن الأنا الفوقاني لا يزول نهائياً أبداً » [1] .

ب) وأهم من آراء النفسانيين في هذا الباب وأوسع تفصيلاً آراء علماء الاجتماع من مدرسة دوركهيم خصوصاً .

وخلاصة رأيهم أن الضمير حصيلة آلاف الضغوط الاجتماعية على الفرد : التربية في الأسرة وفي المدرسة ، القهر الرسمي الذي تمارسه المؤسسات والنظم الاجتماعية ، القهر المنتشر الذي يصدر عن الأعراف والآيين والتقليـــد والاحتذاء ، وسلطان البيئة والحضارة – وكلها قوى تتضافر وتتحالف على

---

(١) Ch. Odier : **Les deux sources consciente et inconsciente de la vie morale,** p. 106.

تشكيل ضمير الفرد . وما الضمير الفردي إلا انعكاس الضمير الجماعي الذي ولد فيه الفرد وبه نشأ وتكوّن . يقول دوركهيم : « حين يتكلم الضمير ، فالمجتمع كله يتكلم فينا » [1] . « الضمير الجماعي هو الذي يفكر ويشعر ويريد ؛ وإن كان لا يستطيع أن يريد أو يشعر أو يميل إلا بواسطة الضمائر الفردية » [2] .

ذلك أن المجتمع حقيقة فوق الأفراد التي يتألف منها ؛ وليس هو مجرد حاصل جمع لهؤلاء الأفراد ، بل له ذاتية خاصة تعلو على حاصل جمع الأفراد . وفي هذا الضمير الجماعي يشارك الضمير الفردي لدى كل واحد من أفراد المجتمع . ويستمد منه مشاعره ومعتقداته . « والمجتمع شخصية معنوية كبيرة . إنه يتجاوزنا ، ليس فقط مادياً ، بل ومعنوياً . المدنية ترجع إلى تعاونٍ بين الناس المجتمعين والأجيال المتوالية ؛ فهي إذن عمل اجتماعي في جوهره . والمجتمع هو الذي صنع المدنية . وهو الأمين على المدنية وينقلها إلى الأفراد . ومن المجتمع نحن نتلقاها . والمدنية (أو الحضارة) هي مجموع كل الخيرات التي نَهَبُها أكبر قيمة ؛ وهي مجموع أسمى القيم الإنسانية . ولما كان المجتمع هو الينبوع والحارس للحضارة ؛ ولأنه القناة التي تصل بواسطتها الحضارةُ إلينا . فإنه يبدو لنا حقيقةً أغنى بما لا نهاية له من المرات وأسمى من حقيقتنا نحن ، حقيقة تأتي إلينا منها كل ما له قيمةٌ في نظرنا ، ويتجاوزنا من جميع الجوانب ، لأنه لا يأتينا من هذه الثروات العقلية والخلقية التي هو خزانتها ، غير قطع قليلة . وكلما تقدمنا في التاريخ ، وصارت الحضارة الإنسانية شيئاً هائلاً معقداً ، تجاوز المجتمعُ الضمائرَ الفردية ، وصار الفرد يشعر أكثر فأكثر بأن المجتمع عالٍ عليه » .

ولكن « أن نريد المجتمع هو — من جهةٍ — أن نريد شيئاً يتجاوزنا ، ومن

---

(١) Emile Durkheim : **L'éducation morale**, p. 102, Alcan, Paris, 1925.

(٢) E. Durkheim : **Sociologie et Philosophie** p. 36.

جهة أخرى معناه أن نريد أنفسنا . ونحن لا نريد الخروج عن الجماعة ، إلاّ إذا شئنا أن نتوقف أن نكون ناساً. ولست أدري إن كانت المدنية قد زوّدتنا بمزيدمن السعادة – فهذا أمر لا يهم ؛ إنما المؤكّد أنه منذ أن تحضّرنا ، فإننا لا نستطيع أن نتخلى عن المدنية . إلاّ إن شئنا أن نتخلّى عن أنفسنا . والسؤال الوحيد الذي يمكن أن يقوم بالنسبة إلى الإنسان ليس هو أن يعرف هل يستطيع أن يعيش خارج المجتمع ، بل في أي مجتمع يريد أن يعيش . ومن هنا يُفَسَّر بسهولة كيف أن المجتمع ، في الوقت الذي فيه يكوّن غاية تتجاوزنا ، يمكن أن يبدو لنا شيئاً حسناً ومرغوباً فيه ، لأنه وثيق الصلة بكل أنسجة وجودنا ، وتبعاً لذلك يُبْدي عن الخصائص الجوهرية التي تعرّفناها في الغايات الأخلاقية »[1] .

والقانون الأخلاقي يصدر عن المجتمع الذي « يتجاوز الفرد من كل النواحي » . ولما كان المجتمع هو الذي عنه يتلقى الفرد الحضارة . لهذا يبدو للفرد أن أوامر المجتمع ونواهيه – وهو ما يكون ضميره – أموراً مرغوباً فيها ومُلْزِمة في وقت معاً : إذ يبدو لنا المجتمع أنه الجزء الأفضل هنا ، لأن الإنسان لا يكون إنساناً إلاّ بالقدر الذي هو به يتحضر .

وقد ردّ على هذه الدعاوى علماءُ الأخلاق الذين لا ينزعون نزعة جمعانية ، ومنهم جبريل مادينييه ، فقال :

« إن الحياة الاجتماعية لا تخلق الضمائر ، بل تكيّفها وتشكّلها . وإذا كان المجتمع لا يزوّد الفرد بأداة التمييز بين الخير والشر ، فإنه يساعده على امتلاك هذه الأداة : فعلى شكل نظامٍ متقرّر ، وبواسطة سلسلة من الضغوط والقُدُوات ، يقدم المجتمع إلى الفرد مادة لحكمه الشخصي ، ويوجّه هذا الحكم ويحدد منحنى العقل ، وقليل من الناس يتحررون من هذا السلطان ولا أحد يتحرر تماماً منه .

---

(١) Emile Durkheim, in Bulletin de la Société française de Philosophie, avril 1906 (éd. A. Colin), p. 131 et suiv.

لكن الضمير الأخلاقي يتضمن ، جوهرياً ، حكماً يُصْدره الفرد ؛ حكماً يمكن الوسط الاجتماعي أن ينشّطه ، ويكوّنه ، ويحدّده جزئياً، ولكنه لا ينتجه آلياً . وقد يحدث أن يمـارس هذا الحكم ضد المجتمع نفسه . وأهمية هذا الحكم الشخصي هي التي نود أن نكشف عنها . ويبدو من الصعب أن يخلق المجتمعُ فينا فكرة الواجب، لا فكرة أن هذا أو ذاك واجب ، بـل الفكرة ذاتها في أن ثم واجباً ، إن لم تكن هذه الفكرة موجودة فينا على هيئة بذرة وجرثومة على الأقل . وحين يأمرنا المجتمع ، فاما أن نطيع قهراً ، بأن ننحني أمام قوته ، ربما ونحن نزوم ، لكن في هذه الحالة لن يكون في ضميرنا أية فكرة عن الواجب . وإما أن نطيع ممتثلين لسلطان هذا المجتمع ، أي مُقِرّين بأن له الحق في أن يأمرنا ، وبأن علينا واجب إطاعته ، لكن يعني هذا أننا نفترض مقدماً فكرة الواجب التي زعمنا أننا نفسّرها . والواقع أن الحياة الاجتماعية وضغوطها ليست غير مجرد وقائع ، ولكي تتخذ هذه الضغوط طابعاً إلزامياً ، فلا بد أن يقرّ ضميرُنا لها بذلك .

ولهذا فإن الفرد ، مهما يكن طيّعاً لأوامر جماعته ، فإنه ينبغي عليه أن يصادق عليها باطنياً ، إذا شاء أن يفعل بوصفه كائناً أخلاقياً وألا يكون مجرد صمولة في ماكينة . وانخراطنا في المجموع الاجتماعي يجب على الأقل أن يكون عن موافقة منا . والأشكال المتقررة ، والنظم الاجتماعية ، والعقلية السائدة ، والشعور (أو الضمير) الجماعي — يمكن بوصفها كذلك أن تبدو مقدسة عند الطفل أو عند الرجل البدائي ، لكنها ليست كذلك بالضرورة بالنسبة إلى العقل ، الذي يطالب أولاً بفحصها والحكم عليها . والطابع المقدّس ، المرتبط بالسلطات الاجتماعية مستمد من القيم العقلية التي تتجسدها هذه السلطات» [1] .

وكل هذا صحيح ؛ للأسباب التالية :

١ — أولاً ليس سُلّم القيم الموجود في الضمير الفردي هو بعينه ذلك

(١) Gabriel Madinier : La conscience morale, pp. 19-20. Paris, P.U.F., 1963.

سائد في المجتمع الذي ينتسب إليه الفرد ، وإلاّ لتساوت كل الضمائر في المعايير التي تتخذها مقاييس للأخلاق ، والمشاهد الذي لا شك فيه أن ثمّ تفاوتاً بين الضمائر في المعايير : فضمير العاميّ من الناس ليس مساوياً لضمير المثقف والعالم ؛ وضميرَ من ينتسب إلى طبقة اجتماعية معيّنة ، ليس هو من نوع ضمير من ينتسب إلى طبقة أخرى اجتماعية ، بل في الأسرة الواحدة ، والطبقة الاجتماعية الواحدة تتفاوت معايير الضمائر تفاوتاً شديداً . ولا يتفق مع الواقع في شيء أن يقال إنها متساوية في تقديرها لما هو خير ولما هو شرّ ، لما هو حسن ولما هو مستهجن قبيح . وتكفي هذه المشاهدة الواقعية التي لا شك فيها للتدليل على أن ما يؤلف الضمير ليس هو ما يفرضه المجتمع من قيم ومعايير ، من أوامر ونواهٍ .

٢ ــ ثانياً : يتكون الضمير تدريجياً بالتربية ، واتساع الثقافة والعلم ، وتنوّع مصادر التقويم من دينية وفلسفية وحضارية . وهذا يدل على أن دور الشعور الجماعي والنظم الاجتماعية والأعراف والعادات الاجتماعية ــ هو دور ضئيل في تكوين هذا الضمير . نحن لا ننكر وجوده، ولكننا لا نعطيه أكثر مما له فعلاً .

٣ ــ ثالثاً : الضمير وعي ، بينما العقل الجمعي نوع من الشعور المنتشر شبيه باللاوعي ؛ وفي الضمير محاكمة عقلية وبرهنة منطقية ، وليس مجرد عاطفة لا واعية كما يذهب إلى ذلك روسو وأمثاله من القائلين بأن الضمير غريزة أو من قبيل الغريزة .

٤ ــ رابعاً : التقدم الأخلاقي لا يسير بالضرورة في اتجاه الوعي الجماعي ، بل غالباً ما يكون في اتجاه مضاد لسير الوعي الجماعي ؛ والضمير الفردي هو الذي يتولى نقد الوعي الجماعي واتجاهاته وإبراز ما عسى أن يكون في اتجاهاته وأحكامه من ضلالات أو منافاة لتيار التقدم أو معاداة لمجتمعات أكثر انفتاحاً . فليس من الحق إذن أن الضمير الاجتماعي هو الحاكم بينما الضمير الفردي هو

المحكوم عليه . وإنما العكس هو غالباً الصحيح . فالفرد كثيراً ما يفقد الوعي الجماعي والآراء الشائعة والنظم المستقرة في المجتمع الذي ينتسب إليه . ومن هنا يقول هنري [1] بر إن الفرد ليس مجرد عنصر اجتماعي ، بل هو أيضاً فاعل agent اجتماعي .

تلك الأسباب تكفي لإبطال رأي دوركهيم في الضمير الأخلاقي وتأثير المجتمع في تكوينه . ودور الضمير الاجتماعي في تكوين الأخلاق والمعايير الأخلاقية .

وقد اضطر دوركهيم إلى التراجع عن رأيه ، أو التعديل فيه حينما نوقش مذهبه هذا في جلستي ٤ / ٢ / ١٩٠٦ و ٢٢ / ٣ / ١٩٠٦ بالجمعية الفرنسية للفلسفة . خصوصاً أمام هجمات بارودي وبرونشفك فقرر ان سقراط كان أصدق في التعبير عن الأخلاق الملائمة لمجتمع عصره من أولئك القضاة الذين حاكموه . واضطر إلى الاقرار بأن مبدأ الثورة على المجتمع والتمرد على معاييره مبدأ سلبي تماماً مثل مبدأ الامتثال لهذا المجتمع ! وليس بعد هذا تراجع واضح عن مبدئه .

وقد كرر ذلك في كتابه [2] « علم الاجتماع والفلسفة » فقال :

« إن نفس مبدأ التمرد (على أخلاق المجتمع ومعاييره) هو نفس مبد الامتثال (لها) . فالفرد – حين يطيع الأخلاق النقلية – يمتثل للطبيعة الحقيقية للمجتمع ؛ كذلك حين يتمرّد على هذه الأخلاق نفسها . فإنه يمتثل للطبيعة الحقيقية للمجتمع ...

وفي مملكة الأخلاق كما في سائر الممالك ، لا امتياز لعقل « الفرد » بوصفه عقل « الفرد » . والعقل الوحيد الذي تستطيع أن تطالب له عن حقٌ ، هنا وهناك ، بحقّ التدخل والارتفاع فوق الواقع الأخلاقي التاريخي – ليس هو

(١) Henri Berr : La synthèse en histoire, p. 171 et Sq., Paris, 1911.

(٢) Emile Durkheim : Sociologie et philosophie, pp. 95-96.

ملي ؛ ولا عقلك ؛ بل هو العقل الانساني ، غير الشخصي والذي لا يتحقق حقاً إلاّ في العلم » .

فكأن دوركهيم نفسه قد أقرّ بعدم وجاهة دعواه القائلة بأن الأخلاق ومعاييرها هي مما يفرضه المجتمع على الفرد ، وأن الضمير الأخلاقي هو مجرد انعكاس للضمير الجماعي ، وأن أحكامه التقويمية تجسّد للقيم التي تسود المجتمع ويفرضها على الأفراد .

جـ) آراء العقليين : أما العقليون فعلى رأسهم في هذا الباب أمانويل كنت (١٧٢٤ — ١٨٠٤) ورأيهم على النقيض تماماً من رأي علماء الاجتماع ، إذ هم لا يَعْزون أي دور كائناً ما كان إلى المجتمع في تكوين قواعد الأخلاق والضمير .

بل يذهب كَنْت في هذا المجال إلى حدّ إنكار فعل القدوة . يقول كَنْت :

« إن أسوأ خدمة يمكن أن تُسْدى إلى الأخلاق هي أن نريد استخلاصها من القدوات ، لأن كل قُدْوة يُشار عليّ بها يجب أن يُحْكَم عليها مقدّماً وفقاً لمبادىء الأخلاقية حتى يُعْرَف هل تصلح أن تكون قدوة أصيلة ، أي نموذجاً يحتذى ؛ لكنها لا يمكنها بنفسها أن تزوّدنا بفكرة الأخلاقية وحتى (نموذج) القديس الذي يتحدث عنه « الانجيل » يجب أن يقارن أولاً بمثلنا الأعلى عن الكمال الأخلاقي قبل أن نُقِرّ بأنه قديس ، ولهذا يقول هو عن نفسه : « لماذا تسمّيني خيّراً أنا (الذي تراه) ؛ لا خيّر (لا نموذج للخير) إلاّ الله وحده (الذي لا تراه) » . لكن من أين اكتسبنا تصورنا لله على أنه الخير الأسمى ؟ فقط من الفكرة التي يرسمها العقل قبلياً a priori للكمال الأخلاقي والتي يربطها ربطاً لا انفصام له بتصور الإرادة الحرّة . وفي أمور الأخلاق ، لا محل أبداً للاقتداء ، والقدوات لا تفيد إلاّ في التشجيع ، أي أنها تزيل الشك عن إمكان تنفيذ ما يأمر به القانون ؛ وتُدْرَج — تحت العيان intuition ما

تعبّر عنه القاعدة العملية بطريقة أعمّ ؛ لكنها لا تستطيع أبداً أن تعطي الحق في اطّراح أصلها الحقيقي . القائم في العقل ، وفي السير وفقاً لها »[1] .

وخلاصة رأي كنْت أن قيمة القدوة (أو المثل أو النموذج) لا تُعْرف إلاّ بفكرة الكمال الأخلاقي . فلا بد أن تكون لدينا — مسبقاً — فكرة الكمال الأخلاقي ، وتبعاً لها نحكم هل هذه القدوة المقترحة تتفق وإيّاه وإلى أي مدى .

إن القانون الأخلاقي قانون قَبْلي a priori أي سابق على التجربة ، موجود في طبيعة العقل ، وصالحٌ لكل الكائنات العاقلة ، ولا يمكن أن يستمدّ من التجربة ، بل هو سابق منطقياً عليها ، وحاكم عليها ، وعالٍ عليها .

ولا يعني هذا أن القدوة غير مفيدة ؛ كلا ؛ إنها مفيدة في إيضاح القانون ، وفي إثبات أن القانون الأخلاقي قابل للتطبيق ، وتشجّع على السير على هذا القانون الأخلاقي .

ولهذا يمكن أن يقال إنّ الضمير عند كَنْت هو العقل العملي الذي يضع قانوناً قبلياً للأخلاق .

د) آراء الترابطيين les associationnistes ، وعلى رأسهم جون استيورت مِلْ John Stuart Mill (١٨٠٦ — ١٨٧٣) :

يرى مِلْ أن الشعور بالخير والشرّ ، الذي نعزوه إلى الضمير الأخلاقي ، إنما ينشأ عن الترابط الذي تقيمه التجربة والتربية . فالطفل الذي يكذب أو يُسرق يعاقب ؛ والطفل الذي يصدق ويُحْسِن الفعل يكافأ بما يسّره . ومن هنا « يرتبط » في عقل الطفل الكذب والسرقة بالعقاب ، أي بالشر ؛ و « يرتبط » الصدق والإحسان بالمكافأة ، أي بالخير . فالخير والشرّ يرجعان في نفس الطفل إلى انطباعات مادية هي العقاب والمكافأة . وبالعادة تنفصل هذه الأفكار عن

---

(١) Kant : Grundlegung der Metaphysik der Sitten, 2. Section;; tr. fr. par Delbos, pp. 115-116. Paris, Delagrave, 1974.

التجربة التي ولّدتها ، وبعد تطور معيّن يتبدى الكذب والسرقة للنفس على أنهما شر ، ويتبدّى الصدق والإحسان أنهما خير .

ويوضح ألكسندر بين Alexander Bain (١٨١٨ – ١٩٠٣) – أحد كبار رجال هذه النزعة الترابطية – العلاقة بين الأخلاق وبين العقاب ، وكيف يتكون الضمير الأخلاقي ، على النحو التالي :

« إن العقاب هو بداية حال النفس الذي نُسَمّيه بهذه الأسماء المختلفة : الضمير ، الإحساس الخلقي ، الشعور بالواجب ...

لكن ليس معنى هذا أن الضمير ليس شيئاً آخر غير الرغبة في تجنب العقوبات ، في الذهن وفي الواقع . بل هناك عناصر أخرى تُسهم في تكوين الضمير ، وتحجب عن النظر الجرثومة التي تُعْطِي لهذه الملكة شكلها المميَّز . فثم دوافع تحل في ظروف كثيرة ، محلَّ الخوف من العقاب : فنحن نستطيع أن نكتسب شعوراً حقيقياً بالإرادة الخيّرة تجاه أولئك الذين يمنعنا القانون من الإساءة إليهم . وحتى في هذا الظرف لا نَفْتقد الشعور الحادّ جداً بالاحترام الذي نُكِنّه للسلطة التي تحرّم علينا بعض الأفعال ؛ لكننّا لا نكون مدفوعين بعدُ بهذا الشعور ، هذا كل ما في الأمر . ومشاعرنا الرقيقة ، وتعاطفنا ، وشعورنا بما هو عدلٌ وبما هو حق ، لو كانت حسنة التنمية والتوجيه ، تدفعنا ، وكأن ذلك صادر عن ذاتنا ، إلى احترام هذه المصالح المتعلقة بأشباهنا الذين تحميهم قوانين المجتمع ... فالضمير ، بعد أن كان مستمدّاً ومغروساً ، يصير مستقلاً يسند نفسه بنفسه » (١)

لكن رأي الترابطيين هذا لا يفسّر المشكلة الرئيسية وهي – كما لاحظ فولكييه (ص ١٣٩) : إذا كانت العواطف الأخلاقية يصنعها الآباء ، فكيف وصل هؤلاء الآباء إلى فكرة وجود نظامٍ ينبغي تحقيقه مستقلاً عن اللّذات

---

(١) A. Bain : Les émotions et la volonté. tr. fr., pp. 452-454. Paris, Alcan, 1885.

المباشرة التي يوجدها ؟ لو قلنا إنهم رُبّوا هم أيضاً على هذا من جانب آبائهم ؛ فكيف تم تكوين أول مُرَبٍّ ؟

هـ) يجيب أنصار مذهب التطور — وعلى رأسهم هربرت اسبنسر (١٨٢٠ — ١٩٠٣) بأن ذلك التكوين قد تم على طول تاريخ الإنسانية ، وأن كل جيل يضيف إلى تجربة الجيل السابق وينقلها إلى الجيل اللاحق ، ليس فقط بالتربية أو التعليم ؛ بل وأيضاً بالوراثة . فالنظرية التطورية في تكوين الضمير الأخلاقي تفترض وراثة الأخلاق المكتسبة .

يقول هربرت اسبنسر إن قانون التطور هو القانون الكلي الأساسي . وتبعاً له تنتقل الطبيعة بانتظام من حال تجانس غير محدد وغير محكم ، إلى مزيد من اللاتجانس المحدد المُحْكَم . فمثلاً لو وجد وسطٌ ليس فيه غير ظواهر فزيائية وكيميائية تتكرر وتتركب إلى غير نهاية فيما بينها تبعاً للصدفة ، فإن هذا الوسط عينه يتجه إلى تكوين ألوان من التوازن تسمح بتوالد كائنات حيّة وتكاثرها . وهذه الحالة العضوية للمادة تعدّ تقدّماً في اللاتجانس ومزيداً من الإحكام ، لأن الظواهر التي تبدى عنها أكثر تنوُّعاً وأوثق تضامناً بعضها مع بعض — من الظواهر الفزيائية والكيميائية البحتة .

والتقدم الأخلاقي تطبيق على حياة الإنسان لقانون التقدم الكُلّي هذا . والأثرة هي العاطفة الأساسية : ذلك أن الكائنات الحية تتجه إلى تنمية الحياة بالطول وبالعَرض . أعني إلى إطالة الحياة إلى أقصى مدى ممكن من حيث الزمن . . إلى جعلها تنفتح على أكبر قدر من الأشكال والأنواع . وحينما ينطبق هذا على الإنسان يقال إنه يزداد تكيفاً مع ظروف الحياة أو مع الوسط ، وذلك باستغلال الظروف لصالح تطوره ونموه. واللّذة والسعادة هما المظهر الحسّي لهذا التكيّف ؛ وإذا قلنا عن الإنسان إنه يميل دائماً إلى اللذة والسعادة . فمعنى هذا أنه يعمل للمحافظة على حياته ولمزيد من التفتح مناضلاً ضد العقبات التي تصادفه بحيث يقضي عليها أو يستغلّها لصالحه .

وبهذا التكيف ينتقل النشاط الإنساني من فوضى الشهوات الغليظة إلى نظام أشد إحكاماً للسلوك ، وإلى مزيد من التنوّع في النشاط .

ومراحل التقدم الأخلاقي هي مراحل هذا التكيّف : فبعد أن كان الإنسان عبداً لشهواته المباشرة الأنانية ، يبدأ في التحكم في هذه الشهوات إبتغاء الوصول إلى أكبر فائدة من الظروف الميسّرة له ، وإشباع لذّات أكثر تنويعاً وغنىً .

ثم يتبين للإنسان أنه يستطيع أن يستفيد من أشباهه في المجتمع . ولكن لا يتيسر له ذلك إلاّ إذا تخلى عن بعض أنانيته الأصيلة ، وعمل لصالح الآخرين إلى جانب صالح ذاته . ومن هنا ينشأ الإيثار altruisme أو الاهتمام بخير الآخرين : وما هو في الواقع إلاّ تكييف لأنا نيتنا مع الحياة في المجتمع . وهو تكيف ضروري بحسب قانون التطور ، ناتج خصوصاً عن « الانتخاب الطبيعي » مركباً مع الوراثة . ففي الجماعة ، الأفراد الذين يتكيّفون مع ضرورات الحياة المشتركة هم الذين لهم فرصة البقاء، أو هم الذين سيسيطرون في النهاية ويفرضون على الآخرين طرائق سلوكهم. وهؤلاء الأفراد الذين سيسيطرون هم الأوفر نصيباً من الأخلاق ، لأن الأخلاق هي هذا التكيّف بعينه .

ثم تأتي الوراثة فتحدّد ألوان التقدم في التكيف ، التي تحققت على هذا النحو ، مما يعطي للميول المكتسبة على هذا النحو قوة الدافع الطبيعي وثباته .

ومن هنا يتكون **الإلتزام والإلزام** معاً ، بما يفرضه المجتمع من قواعد تسهم في تحقيق هذا التكيّف . وبتأمل هذا الالتزام يبدو السلوك الأخلاقي أنه السلوك الطبيعي ؛ وأنه سلوك الإنسان المتكيّف على خير وجه مع البيئة التي يعيش فيها .

وهذا الالزام المتحول إلى التزام هو ما يناظر الضمير الأخلاقي . فالضمير الأخلاقي ينشأ إذن من الشعور بالالتزام تجاه المجتمع لما في ذلك من فوائد في

سبيل تطور الإنسان الفردي إلى حالٍ من التكيّف في البيئة أفضل وأسمى .

لكن يؤخذ على نظرية التطور هذه عدة أمور . منها :

أ — أن وراثة الأخلاق أمر مشكوك فيه ، ومعظم الشواهد تدل على بطلان هذا القول ، ولا أحد من علماء البيولوجيا يقرّ بذلك اليوم .

ب — أنها تفترض أن التطور يسير على نحوٍ غير واعٍ . بحيث يتم التحول — دون وعي وقصد — من الأثرة إلى الإيثار . مع أن الأخلاق تقوم بالضرورة على وعي كامل وقصدٍ بيّن ونيّة واضحة ، وإلا لما كانت أخلاقاً ؛

جـ — أن الحيوان يتكيّف مع البيئة . فهل نعدّ تكيّفه هذا أخلاقاً ؟ إن الحيوانات الأليفة نفسها والتي نقوم بتربيتها وتدريبها لا تمتثل للأخلاق في تصرفاتها ، بل تمتثل للعقاب والأذى فتمتنع عن ارتكاب الشرور . فإن كانت عملية التطور الذي تحدث عنه اسبنسر وأنصار نظرية التطور في الأخلاق عملية بيولوجية ، فلم لم يشارك فيها الحيوان جنباً إلى جنب مع الإنسان ؟!

— ٤ —

بنْية الضمير

ولكن ، مِمّ يتألف الضمير ، أيا كانت الأسباب في تكوينه ؟

إن الضمير يتألف من عنصرين : الأول مجموع من التراكيب ، والثاني ملكة للحكم والتمييز بين الخير والشر . ومجموع التراكيب هذا يستمدُّ من أصول نفسانية ، وأخرى اجتماعية .

ولقد يقال إن ملكة الحكم والتمييز إنما تخضع في أحكامها لهذه التراكيب ، وبالتالي يخضع الضمير في تقديراته للأصول الزمانية والمكانية والاجتماعية .

ولكن هذا يصحّ إذا لم يكن للملكة الحكم فعّالية خاصية واستقلال . والواقعُ أن ملكة الحكم تقوم بالتأمل والتفكير ، وبالحوار مع خير الضمائر في الماضي والحاضر . « وهذا الحوار هو السبيل الوحيدة كيما يتوجه الضمير نحو الكلية universalité ؛ وهو في الوقت نفسه ضمان لنزاهة سَعيه ، وهي نزاهة تهب هذا الضمير ، من وجهة نظر النيّة ، قيمته الأخلاقية .

إن في النظام الأخلاقي ثنائية : إن له — على حسب التعبيرات الكلاسيكية — وجهاً موضوعياً ، وآخر ذاتياً . وتحت هذا الوجه الأخير فإن ما يكوّن القيمة الأخلاقية للفرد هو النيّة التي تشيع فيه ؛ وإرادته الخيّرة ، وإخلاصه للدوافع والأوامر الصادرة من ضميره تؤلف فضله الأخلاقي ... لكنّ للنظام الأخلاقي وجهاً موضوعياً . وليست الأفعال كلها سواء . إذ هناك أنواع من السلوك

رديئة موضوعياً : كالسكر ، والزنا ، والوشاية ، والغش ، والسرقة — فهي كلها أفعال ذميمة في نفسها . فهناك إذن معايير موضوعية للسلوك .

ولا نستطيع استبعاد أي وجه من وجوه النظام الأخلاقي هذين : لكن العلاقة بينهما تثير مشاكل دقيقة . فإنه إذا كان على الفرد أن يطيع ضميره دائماً ، فمن الحق أيضاً أن الضمير ليس معصوماً من الخطأ . وفي الأحوال التي يخطىء فيها ، قد يقع للفرد أن يكون مُلْزَماً بعمل ما هو شر . وليس في هذا ما يثير الدهشة . فإن الإلزام يقوم في حكم ، ولسنا ملزمين إلا بقدر ما نحكم بأننا كذلك . وكل الواجبات ترتد إلى جانب واحد : لا بد في كل لحظة من إطاعة الضمير . ولهذا كان الأخلاص sincérité مع الذات القاعدة الأولى ، القاعدة التي تُحَرِّر ، وتضع في الإرادة الخيّرة وحبِّ الخير مقياس الاستحقاق والفضل . لكن كيف يفسّر أن الضمير يفعل الخير وهو يفعل الشر ، أو يفعل الشرّ وهو يفعل الخير ؟ إن بعض الأخلاقيين يفزعون من هذه النتيجة . « ففيم نتعب أنفسنا في تحديد القوانين الجزئية ، إذا كانت هذه القوانين سواء indifférentes ، وإذا كان يكفي ، في كل حالة ، أن تكون لدى المرء إرادة خيّرة ، ورغبة مخلصة في الفعل الفاضل. ولماذا نقول : يجب ألا تقتل ، يجب ألا تسرق ، إذا كان المهم ، إجمالاً ، ليس هو اجتناب القتل والسرقة ، بل عدم السرقة وعدم القتل إلا بنيّة حسنة مستقيمة ؟ [1] » لكنّ البرهنة على هذا النحو تنطوي على مغالطة ؛ لأنه إذا كانت النيّة — اعني الإخلاص للواجب كما يفهمه الضمير — تَصِفُ الفرد أخلاقياً ، فإن هذه النيّة نفسها يجب أن توصف وإلا لم تكن بشيء ؛ ولا يمكن أن توصف إلا بالتطابق مع خير موضوعي . صحيح أنه لا يجوز القول بأنه ، لا يوجد ضمير يخطىء ، لكن يمكن ويجب أن نؤمل في أن الفرد يجد ، في الحياة الاجتماعية ، المزيد من الوسائل لاكتساب ضمير مستقيم . وإرشاد الضمير ، وهو أمر كان يمارسه

---

(١) A. Bayet : La morale scientifique, p. 29.

الوثنيون وأئمّة المسيحية ، يمكن أن يُصلِح من شأن هذه الضمائر العمياء ، وهو مفيد دائماً ، ولا غنى عنه للضمائر القلقة المتزمّتة ، في تقدير واجباتها والتزاماتها » [1] .

إن الضمير يقوم بالتأمل والحوار والابتكار ؛ ويجب عليه أن يقوّم نفسه ، ويُرْهِف إدراكه ويوسّع من مقارناته ، ويكثر من الاحتكاك بالضمائر الأخرى ليتسع أفقه ، ويستنير أكثر فأكثر .

ولهذا يجب أن نقرر أن العنصر الأول في الضمير ، أي مجموع التراكيب المستمدة من ظروف نفسانية واجتماعية ، هو الآخر مَرِنٌ قابلٌ للتعديل والتوسيع والتدقيق ؛ وليس تراكيب جامدة ثابتة .

والحق أن قيمة الضمير هي : العنصر الثاني وما يستلزمه من إرادة خيّرة ؛ وإلاّ فإن مجموع التراكيب يخضع لعوامل متعددة ، تؤدّي إلى الخطأ .

• • •

ويميّز لوسنّ [2] في الضمير ثلاث خصائص :

١) : فالضمير أمرٌ ذو شدّة intensité ؛ ومن هذه الناحية يمكن أن ينعت بأنه قوي أو ضعيف ، لا متناه أو متناه .

٢) : ولكن هذه الشدّة ينبغي تحديدها ، لأنها هي نفس التوتر الموجود لدى البطل وقاطع الطريق ، لدى الطامع والرسول . ولهذا ينبغي أن ندخل في تكوين الفعل الأول والقوة التي تشدّ أزره ، شيئاً آخر إذا كان هذا الفعل أخلاقياً : وهو القصد visée . فمهما يكن الضمير مشدوداً متوتراً ، فإنه لا يمكن أن يكون أخلاقياً إلاّ إذا كان نزيهاً désintéressée . فالنزاهة تستبعد أولاً عدم الاكتراث للقيمة . لكن لا يقصد من هذا القضاء على كل

(١) Gabriel Madinier : La conscience morale, pp. 25-27. Paris 1963.

(٢) Le Senne : Traité de morale générale, 2e éd., pp. 370-371. Paris, 1948.

المنافع ، وإلاّ لكان الضمير خاوياً . وإنما المقصود بالنزاهة توجّه كل المنافع نحو « القيمة المطلقة » التي تتركز فيها وتتغذى كل القيم التجريبية .

٣) : ويجب أن يكونَ الضمير الأخلاقي مصمماً على التعلق بالقيمة في الموضوعية المكانية الزمانية ، أي في الأفعال والأقوال والبوادر gestes ؛ فالضمير الأخلاقي ينشىء تصميمات وقرارات متشبثة بقيم مثالية .

فالشدّة والقصد والفعّالية efficience هي إذن الخصائص الثلاث للضمير الأخلاقي .

٥

تأنيب الضمير والندم

ومن الأحوال الرئيسية للضمير ما يسمى بتأنيب الضمير ؛ وهو تعبير عن عدم رضا الضمير . ذلك أن عدم رضا الضمير يترجم عن نفسه بثلاث أحـــوال :

١) : الشعور بالعار ، وينجم عن جبن الإنسان أمام الواجبات وما يستتبع ذلك من خجل المرء من نفسه .

٢) : التأنيب وهو لوم الإنسان لنفسه على انتهاكه لقاعدة أخلاقية أقرّبها

٣) : الندم والتوبة repentir وهو قبول العقاب عن الذنب الذي ارتكبه الانسان ، والتصميم على تجنب فعل الشرّ في المستقبل .

وقد يضاف إلى هذه الأحوال الثلاث حال رابعة هي الأسف regret . والأسف هو السخط على ما حدث . ويتسع المعنى فلا يقتصر على الأخطاء التي يرتكبها المرء ، بل يمتد إلى أحداث عرضية ، حينما يقول المرء لآخر : إني آسف لما وصلت إليه حالك من فقر وسوء .

ويميّز جانكلفتش بين الأسف والتأنيب والندم والتوبة على النحو التالي :

« المرء يأسف على لذة زالت ، ولكنه يندم ويتوب عن لذة مشبوهة ؛ والأسف يود ان يطيل prolonge اما التأنيب فيودان يقضي على anéantir

والأسف يأسى على ماضٍ غائب ؛ أما التأنيب ، فعلى العكس من ذلك . يأسى على ماضٍ لا يزال شديد الحضور . ونفس الكلمة تدل على موقفين متفاوتين بالنسبة إلى الماضي الذي مرةً يجذبه ومرةً ينبذه ، فيقال : يأسف على شبابه . ويقال أيضاً : يأسف على فعل شيء ارتكبه ، لكن هاهنا تلاعباً في الألفاظ : إنه في الحالة الأولى الأمر يتعلق بماضٍ عزيز جداً ، ونود أن يستمر أبداً ، بينما في الحالة الثانية نحن ننفر بشدةٍ من ماضٍ كريه كان ينبغي ألا يوجد أبداً . فإذا شئنا التعبير — بأي ثمن — عن التأنيب في شكل أسف : فان ما « يأسف » عليه الضمير الخبيث ليس الشيء نفسه . — ولكن الحالة التي سبقت هذا الشيء ، والتي قضى عليها هذا الشيء مستقبلاً — الأسف هو في استحالة العودة إلى الماضي ؛ فالزمان وحده هو الذنب ، وليس أنا . ومأساة التأنيب تقوم في كوني أنا صانع هذه الاستحالة : فإن بين براءتنا الأولى والحاضر المروّع اعترض شيءٌ هو غلطتنا . وهو فعلنا الرديء الحرّ . إن الأسف خلاء ؛ والنفس في حنينها ، تخلق صورة وهمية لذلك الماضي الذي لن تعيشه بعد . أما التأنيب ، فعلى العكس من ذلك ، هو حضورٌ متسلّطٌ obsédante يرهقنا دون رحمة ، فالضمير الخبيث ، بدلا من أن يتلبث ليستمتع بتأمل ماضيه ، فإنه يفعل كل مـا في وسعه للتخلص منه ، لأنه لم يعد يطيق هذا الشبح ، هذا الشاهد على وراثة روحية كريهة . وفي الأسف نوع من الرقة tendresse البعيدة تماماً عن التأنيب الحقيقي ؛ والأسف يخترع تلقائيا صورةً لذلك الماضي يحنّ إليها ، ويكفي عادةً قليلٌ من التفلسف لتبديد هذا الشبح ؛ أما في التأنيب فإن الماضي هو الذي يُثْقِل — من تلقاء نفسه وموضوعياً — على كواهلنا ؛ ومن المستحيل القضاء على هذا القلق ، وتطهير الضمير منه ؛ لقد حل اليأس محل رجاء الأسف » [1] .

في التأنيب يظهر الحاضر على أنه حاضرٌ مضى présent passé : « إذ

---

(١) V. Jankélévitch : La mauvaise conscience, pp. 54-55. Paris, Alcan, 1939.

التأنيب ليس – كما هو الحال في التذكر – صورةً موصولة عن الواقع . أو شبهاً أو قشرة مفصولة عن الشيء ؛ بل التأنيب هو الفعل بذاته وبلحمه ودمه إن صحّ هذا التعبير هنا، والأسف هو داءُ ذاكرةٍ احتفظت بطعم الماضي في الوقت الذي فقدت فيه حضوره ؛ أما التأنيب فهو ضمير خبيث لو نجح في جعل ما كان لم يكن، فإنه لا يمكنه أن يعدم واقعة أنه فعل ؛ والتأنيب يعاني من عجزه عن أن يجعل ما فُعِل لم يَفْعَل . ومن عجزه عن أن يجعل من «العفو» أمراً « غير مفعول » ؛ والأسف هو الحنين الحزين على ما لا يقبل الإعادة l'irréversible أي على الماضي الماضي جداً ؛ أما التأنيب فهو اليأس الناجم عمـــا لا يمكن تلافيه le revocable : وهو إذن الذنب الذي لا يمكن إصلاحه ، إنه الخطيئة نفسهـــا culpa ipsa الحاضرة حقاً وفعلاً . ذلك أن كون الإنسان يؤنّب نفسه على ذنب ، معناه أن يعيشه من جديد ، وأن يعيد ارتكابه ، أعني أن يرتكبه ، بالمعنى الذي يقول به ماكس شيلر عن التعاطف sympathie إنه إعادة ايجاد reproduction مَثَلَهُ مَثَلُ اعادة الخلق recréation الذي هو خلق مبدئي initiale création ؛ ومثل الإعـــادة itération بوجه عام ، التي هي ليست تكراراً ، بل هي المرةُ الأولى مستمرةً . حتى إن الضمير الخبيث يجدّد خطيئته في كل لحظة ، كما يُعيد الخاطىء المسيحي صلب « مخلّصه في كل لحظة [1] »

« والندم والتوبة يدلاّن على حال للضمير الموحّد في الأسف على الذنب وفي التصميم على العمل الطيب . أما التأنيب فحال ضمير مُقَسّم ، لا يزال متعلقاً بذنبه ، ولكنه أخذ في الانفصال عنه ، ويخجل منه ويُدينُ نفسه ، » – كما يقول مادينييه (« الضمير الأخلاقي » ص ٤٤ – ٤٥ ، باريس سنة ١٩٦٣) .

فإننا إذا تأملنا حال الضمير عندما يبزغ فيه التأنيب، فإننا نجد الضمير قبل ذلك موحّدا إما في السرور بالذنب ، أو في السرور بالطهارة من الذنب . فإذا جاء

(1) V. Jankélévitch : **Traité des vertus, I, p. 196. Paris, 1968.**

التأنيب ، قضى على هذا الهدوء ؛ فبعد السلام في الذنب يجيء الخجل . والاستهجان الباطن الذي سرعان ما يصير غير محتمل ؛ ولا يمكن التهرب منه . لأنه ينبثق منّا ولا يفارقنا . والذي يحدث هو أنه تنبثق منّا إرادة تستنكر الإرادة السابقة . والتأنيب مؤلم ؛ لأنه يُمزّقنا ، ويمزق النفس إلى إرادتين تستنكر اللاحقة منهما السابقة . أما الندم والتوبة فيعيدان إلى النفس الهدوء ، لأنهما يرفعان التمزّق ويعيدان الوحدة إلى النفس ، وهذا من شأنه أن يهب السرور .

ويرى ماكس شيلر أن « الندم والتوبة معناهما أولاً أننا بالتأمل في قطعة من ماضي حياتنا ، نحن نعزو إلى هذه القطعة معنى جديداً وقيمة جديدة » [1] . ذلك أن الندم والتوبة يرتبطان بنوع من التصور للزمان . فالماضي لا يمكن تغييره ؛ وهذا حق من ناحية مادية الأحداث : فإنّ ما كان لا يمكن أن يكون قد كان . لكنّ في وسعنا أن نغير المعنى الذي نعزوه الآن إلى هذا الماضي ؛ وذلك بالكيفية التي بها نولج هذا الماضي في حاضرنا ؛ ليتكون من كليهما كياننا الوجودي . وبالندم والتوبة نحن نهب الماضي المولج في الحاضر معنى جديداً يطهّر ذلك الماضي من بعض وصمة الذنب الذي ارتُكِب .

نقد اسبينوزا للندم والتوبة

وعند العقليين ، وعلى رأسهم اسبينوزا ، أن الندم ليس فضيلة . فيقول اسبينوزا :

« إن الندم ليس فضيلة ، وبعبارة أخرى الندم لا يتولد من العقل ؛ لكن من يندم على ما فعل يعدّ شقياً أو عاجزاً ، مرتين » [2] (القسم الرابع : القضية رقم ٥٤) .

---

(١) Max Scheler : Le sens de la souffrance, tr. fr., p. 88. Ed. Aubier, Paris, 1963.

(٢) Spinoza : L'Ethique, IV, Prop. 54, tr. fr. La Pléiade, p. 535. Paris, 1967.

ويعرّف الندم بأنه « الحزنَ المصحوب بفكرة فعل نعتقد أننا فعلناه بقرار حرّ من عقلنا» (III def. XXVII, p. 477) وفي موضع آخر: « الندم حزنٌ محوب بفكرة عن الذات بوصفها السبب » (III Prop. LI, scolie p. 457)

وتفسير ذلك أن المرء إذا فعل فعلا سيّئاً ، فقد كان ذلك عن جَبَرية ، وعليه الآن أن يفعل فعلاً عقلياً ، ولكنه بندمه يجلب على نفسه الحزن . والحزن علامة انتقال إلى كمال أقل . لكن أسبينوزا في الحاشية على القضية رقم ٥٤ يقول : « لما كان الناس نادراً ما يعيشون وفقاً لأمر العقل ، فإن هاتين العاطفتين ، التواضع والندم ، وكذلك الرجاء والخوف ، يزوّدان بفوائد أكثر مما يزوّدان بمضارّ ؛ وتبعاً لذلك ، فإنه لما كان لا مفرّ من ارتكاب الذنب . فالأفضل ارتكابه في هذا الاتجاه . لأنه لو كان الناس ذوو النفس العاجزة هم أيضاً متكبرين ، لا يستحيون من شيء ولا يخشون من شيء ؛ فما هي الروابط التي تمكن أن توحد بينهم وترضيهم ؟ إن العامّة تخيف ، إلاّ إذا خافت . ولهذا ليس بعجب أن الأنبياء- واهتمامهم إنما هو المنفعة المشتركة لا لصالح فئة قليلة- أوصوا كثيراً بالتواضع والندم والاحترام . والحق أن الخاضعين لهذه العواطف يمكنهم ، خيراً من غيرهم ، أن يعيشوا تحت إرشاد العقل ، أي أن يكونوا أحراراً ويستمتعوا بحياة السعداء » [1] .

فالندم عند اسبينوزا ليس إلاّ فضيلة نسبية ، أعني فضيلة بالنسبة إلى العامّة والدهماء فحسب ؛ أما بالنسبة إلى الرجل الحرّ فليس الندم فضيلة ، إن الرجل الحرّ لا يسترشد إلا بعقله .

وينقد ماكس شيلر موقف اسبينوزا هذا من الندم ، وكذلك موقف نيتشه وكَنْت . فيقول : « إن الندم Reue ليس عبئاً ثقيلاً على النفس ولا خداعاً للنفس ، وليس مجرد عَرَض على نشاز نفسي ولا صدمة لا معنى لها تأتي بها

(١) نفس الترجمة الفرنسية ، ص ٢٣٥ – ٥٣٦ ، باريس سنة ١٩٦٧ ، مجموعة La Pléiade عند الناشر جاليمار .

النفس ضد الماضي وما لا يمكن تغييره . بل على العكس : الندم . إذا ما نظر إليه من الناحية الأخلاقية المحض . هو شكل من أشكال علاج النفس لذاتها . بل هو السبيل الوحيدة إلى استعادة قواها الضائعة . والندم . دينياً . أكثر من ذلك : إنه الفعل الطبيعي . الذي وهبه الله للنفس . كما تعود إليه وتنبت . حينما تبتعد عنه » (٢) .

ويُرجع ماكس شيلر السبب الرئيسي في سوء فهم حقيقة الندم إلى سوء إدراك لتركيب حياتنا الروحية الباطنة . بأن ندركها على أنها نوع من التيار الجاري الذي يسير قُدماً وبالتالي لا يستطيع أي جزء « تالٍ » من هذا التيار أن يعود إلى جزء « سابق » يُحدث فيه أي تغيّر . وهذا — في نظر شيلر — تَصَوّر خطأ . والتصور الصحيح هو أن ندرك أن حياتنا الباطنة هي كلٌ توجد فيه كل لحظات الذات معاً وفي وقت واحد . وكل لحظة من لحظات حياتنا هذه تتألف من الحاضر المُعاش والماضي المعاش والمستقبل . وتتمثل في الإدراك . والتذكر المباشر والتوقع المباشر . وبفضل هذه الواقعة العجيبة . فإن معنى وقيمة مجموع حياتنا في كل لحظة من لحظات حياتنا يظلاّن في سلطاننا الحرّ . واللحظة الماضية ملْكنا وفي حوزتنا ؛ وتظل دائماً تحت سلطان الشخصية Person . وكل فعّالية في ماضي حياتنا هي جزء من معنى حياتنا ومقوّم من مقوّمات شخصيّتنا .

وتبعاً لذلك فإن الندم يعني الانحناء على قطعة من ماضي حياتنا لنطبع فيها معنى جديداً وحياة جديدة وقيمة جديدة . إنهم يقولون إن الندم صدمة لا معنى لها ، نقوم بها ضد « ما لا يمكن تغييره » . لكن لا شيء في حياتنا يمكن أن يقال إنه لا يمكن تغييره ، لأن كل شيء يمكن إنقاذه طالما كان وحدة فعل ووحدة معنى ووحدة قيمة . ويقول البعض الآخر إن الندم لا فائدة منه ، لأننا

---

(١) Max Scheler : « Reue und Wiedergeburt », in **Vom Ewigen im Menschen,** p. 33. 5. Aufl., Francke, Bern, 1968.

لا نملك أية حرية وكل شيء كان يجب أن يحدث كما حدث بالفعل . وهذا صحيح فقط بالنسبة إلى من يولّد من الذنب القديم ذنباً جديداً . لكن الندم من أن يقضي على عَصَب الذنب ، ويزيل الذنب من مركز حياة الشخص تمهيداً لبداية جديدة تلقائية . ولهذا فإن الندم يحدث تجديداً أخلاقياً . ذلك أن في كل نفس تكمن قوى حرّة من الذنوب ؛ وإن من شأن الذنوب أن تضغط على النفس ؛ فلو أننا شعرنا بالندم عليها ، إذن لتحررنا من هذه الذنوب وأطلقنا القوى الكامنة من مكامنها المضغوط عليها فيها تحت نير الذنوب السابقة .

وقد يُعْتَرض فيقال إن فعل الندم لا يمسّ الفعل المندوم عليه والسلوك أثناء هذا الفعل ، بل يتعلق بـ « صورة » التذكر ، وهذه الصورة تأثرت بالفعل وبآثاره البعيدة . والرد على هذا أن نقول إن في هذا القول تصويراً زائفاً للتذكر . لأن التذكر ليس معناه حضور « صورة » في شعورنا الحاضر ، صورة تشير إلى ماضٍ . بل التذكر هو بالأحرى امتلاك للواقعة التي حدثت في الماضي ، وهو حياة فيها ولبث فيها ، وليس مجرد امتلاك لـ « صورة » حاضرة ، تشير إلى الماضي عن طريق حكم . والصورة حين تظهر تكون محاطة بعناصر تتعلق بالنية والغرض والاتجاه . وهذه الصور تتلو تلك النيّة ، وتتغير مع تغيّرها ، ولا يتم ذلك بطريق المصادفة ومجرد الترابط الآلي . ولهذا فإن الندم ، بوصفه فعلاً ، هو نفوذ حقيقي في دائرة ماضي حياتنا وعامل فعّال فيها . وهو يطفيء السوء الأخلاقي وطابع الشرّ في الفعل المندوم عليه ، ويزيل ما تشعّع عن هذا الفعل الشرير من اشعاعات في كل اتجاه ، ويسلبه القدرة على توليد المزيد من أفعال الشرّ . والندم يقتحم عتبة الكبرياء التي لا تسمح للصعود من ماضينا إلاّ ما يرضي هذه الكبرياء ويبرّرها ، ويزيل ضغط الكبرياء الطبيعية فينا . ولهذا فإن الندم وسيلة لجعلنا صادقين حقاً مع أنفسنا .

ولأن الندم يطامن من كبريائنا ، فإنه يمهّد السبيل للفضائل في نفوسنا . إذ لا عقبة أمامها أكبر من الكبرياء والادّعاء والاستكبار . ولطالما حمل الاستكبار

الإنسان على الاصرار على الخطأ وبالتالي على عدم تحصيل الفضيلة . فكفى بالندم فضلاً أن يقدع هذه الكبرياء .

ولقد ذكر شوبنهور مراراً أن صيغة الندم العميقة ليست أن يقول النادم : « آه . يا ويلتاه ماذا فعلت ! » . بل أن يقول : « آه ، يا ويلتاه أيّ إنسان أنا ! » ach, was bin ich für ein Mensch أو « أيّ إنسان أنا حتى أقدر على إتيان مثل هذا الفعل » ! was muss ich doch für ein Mensch sein, dass ich Solches ! tun konnte ذلك أن هذه الصيغة الثانية تدل على أن الفعل صدر عن جوهر الإنسان كله ، وبالتالي فإن الندم لا يتعلق بفعل مفرد ، بل بكيان الشخص كله ، ويرتبط بالشخص ارتباطاً عضوياً بحيث يدهش النادم كيف صدر عن كيانه مثل هذا الفعل ، وكأنه يقول : ماذا دهى الذات حتى تقدر على ارتكاب مثل هذا الفعل ؟ !

دارون والخلط بين الندم والضمير

وقد خلط داروين Darwin (١٨٠٩ — ١٨٨٢) بين الندم والضمير فقال : « إذا حكمت الغرائز الاجتماعية الثابتة — على الانطباعات الماضية الضعيفة — ، هنالك يشعر الإنسان بالندم remorse والتوبة repentance والأسف regret أو الخجل shame ... وتبعاً لذلك يصمّم ، بدرجة متفاوتة في العزم ، على أن يغيّر سلوكه في المستقبل : وهذا هو الضمير »[1] .

فكما لاحظ ت . ريس T. Rees[2] ، ليس بصحيح تماماً أن تأنيب الضمير remorse (أو الندم) هو الضمير ، بل الندم أو التأنيب ينجم عن الضمير وهو يحكم ويُدين . إنه الشعور الانفعالي المصاحب للوم الضمير .

---

(١) Darwin : **The Descent of Man, 2d ed., London, 1875, Part I. Chap. IV.**

(٢) **T. Rees : article : « remorse », in Encyclopaedia of Religion and Ethics, vol. 10, p. 727 col. 2; New-York, 1963.**

وليس بصحيح أيضاً ما يزعمه دارون والداروئيون من أن الندم . من الناحية التكوينية . هو صدى لمشاعر عقاب سابقة . وأنه حين صار شبه طبيعة — جين من تحمل نتائج الفعل . وهو في الوقت نفسه ضعف للتذكر يفيد النوع البشري . إنه لا يشير إذن إلى حاكم إلهي ، بل هو بالأحرى يشير إلى شرطة باطنة وجدت بالأمس — كما لاحظ ساخراً — ماكس شيلر .

(Vom Ewigen im Menschen, p. 32)

لوثر وكلفن ورأيهما في الندم

وفي اللاهوت البروتستنتي نظر إلى الندم على أنه إما أن يكون :

١) : المرحلة الأولى في الإقرار بالذنب والخطيئة . وعملاً من أعمال الشريعة لم يُعنه أهل الانجيل . بل يتلوه التوبة والايمان والتبرير : « ولكن الشريعة تظهر الذنب وتنهى وتخيف الضمير . وتعلن عن غضب الله . وتدفع إلى اليأس » (مارتن لوثر : « شرح على رسالة بولس إلى أهل غلاطية » . ترجمة انجليزية سنة ١٨٣٠ . لندن . ص ١٢) ؛

٢) : أو اقراراً بالذنب مصحوباً بعدم ايمان مستمر : « إن الندم على الذنب يدل قطعاً على أن الروح لم تَمُتْ ... لكن الندم ليس مبدءاً واهباً للقداسة . بل على العكس من ذلك . إنه مبدأ خَطِير جداً ؛ وربما ماتت الروح منه . كما يموت البدن من الألم الشديد . وكثيراً ما يدفع الناس إلى اليأس والظلم الجائع وإلى قسوة القلب في النهاية »[1] .

ومعنى هذا أن اللاهوت البروتستنتي يتصور الندم على أنه ظاهرة من ظواهر الفزع . ذلك أن لوثر وكلفان Calvin يرون جوهر الندم Kontrition فيما يسميانه terrores conscientiae أي فزع الضمير . الفزع من الجحيم

(١ F.W. Newman; **The Soul, p. 129.**

الذي يستولي على النفس حينما تدرك أنها لم تؤدّ واجبات الشريعة . ويرى لوتر أن هذا الشعور بالتقصير في حق الشريعة هو الدافع الوحيد للإنسان كي ينال رحمة الله .

وينقد ماكس شيلر هذا الرأي . أو ما يسميه نظرية الندم – الخوف Furchttheorie فيقول إن ما يفنّد هذه النظرية هو أن الخوف . على العكس من ذلك ، هو الذي يضعنا في الحال النفسية التي لا يتيسّر فيها الندم . لأن الخوف يلفت انتباهنا واهتمامنا إلى الخارج . إلى الخطر الجاثم . والمذنب طالما كان يحسّ بالخوف ، فإنه يستجمع كل قواه للإفلات من الفعل . ويستشعر أنه سليمٌ ، ويستسلم لمصيره . وفقط حين يشعر بأنه زال عنه الخطر – الذي أدى إلى الخوف – هنالك يستطيع أن يحشد خاطره ، وحشد الخاطر هو التمهيد الضروري لفعل الندم ؛ هنالك يشعر بهذه الوحدة مع الذات ، التي بدونها لا يوجد ندم . إن الفزع يسبب التشتت النفسي . أما الندم فيستدعي حشد الخاطر

وكل هذا يدلُّ على أن الندم لا يمكن أن يُعَدَّ شكلاً نفسياً من أشكال قطور الفزع [1] .

---

(١) Max Scheler : Vom Ewigen im Menschen, s. 44.

رضا الضمير

وفي مقابل الشعور بالعار والتأنيب والندم — نجد رضا الضمير : وهو شعور ينشأ من اعتقاد المرء أنه أدى الواجب ، وسلك سبيل الفضيلة ، وأحسن السلوك . وفيه ، كما في الندم ، ازدواج في الذات . وحوار بين أنا وأنت ؛ لكن « الأنت » هنا يخبّذ . بينما كان في الندم يستهجن ما قام به الأنا من أفعال . وقد ينشأ عن مجرد اللافعل ، فيشعر المرء برضا الضمير لإنه لم يفعل ما فعله فلان مما أدى إلى الخطأ أو العقاب أو العذاب أو الخسارة .

ومن هنا خطورة الشعور برضا الضمير : فقد يكون مصدره سلبياً خالصاً . مما يحمل صاحبه على تفضيل نفسه على أولئك الذين غامروا وفعلوا فاخطأوا أو تألموا أو خسروا . ومثل هذا الشعور خداع مضلل . وكما يقول مونييه E. Mounier (١٩٠٥ — ١٩٥٠) : « إن نوعاً من قوة النفس . قادراً على العظمة في الشر . هو أغنى بالاستعداد للخير من الهدوء الراضي عند أوساط الناس »[1] . وبهذا المعنى أيضاً قال جون استيوارت مل (١٨٠٦ — ١٨٧٣) : « سقراط ساخطاً أفضل من الخنزير الراضي » un Socrate mécontent vaut mieux qu'un pourceau satisfait

وهذا الرضا الزائف للضمير ينشأ :

أ) إما عن فساد الاعتقاد في أن ما فعله المرء صحيح . أي عن وهم :

(١) E. Mounier : Traité de caractère, p. 708. Paris, 1946.

ب) أو عن سلبية الفعل ، بحيث يظن أن الخلوّ من الفعل أفضل من الفعل الذي ربما أدى إلى خطأ أو ارتكاب ذنب .

ج) أو عن تحيّز في الحكم فيتغاضى عن المساوىء ولا يتذكر إلاّ الأفعال الحسنة أو الجوانب الحسنة دون السيئة – وبالجملة عن سوء تحليل ونقص في الاستيعاب .

وإذا كان الإفراط في الشعور بالندم قد يؤدي إلى اليأس . فإن الافراط في الشعور بالرضا قد يؤدي الى العجز والسقوط وضياع الهمّة . وكما لاحظ جانكليفتش : « إن الرضا البسكوني statique يتكوّر في الفعل المنجز كما يتحجر الإلهام المُلْهِم في الأعمال المُلْهَمة ، وكما تسكن السورة الحيوية ، وهي تدور حول نفسها في مكانها ، في الأجهزة العضوية »[1] .

ومن هنا كانت الحاجة إلى رضا ديناميكي ، رضا بالحركة . لا بالسكون ، رضا يقوم في رفض كل سذاجة ، ويشيع فيه التعطشُ العارم للمعرفة .

---

(١) V. Jankélévitch : **Traité des vertus**, I, p. 159. Paris, 1968.

— ١ —

القيم الأخلاقية

كلمة « القيمة » تستعمل عادة في الاقتصاد ؛ فيقال « قيمة » السلعة : على تفاوت بين الإقتصاديين في تحديد مفهومها وعناصرها ومعاييرها وأنواعها : فهناك قيمة الاستعمال ، وهناك قيمة التبادل : فالماء والهواء لهما قيمة كبيرة في الاستعمال، بينما قيمتهما ضئيلة في التبادل ، إذ هما في الغالب مجانيان ؛ بينما الماس له قيمة ضئيلة في الاستعمال . وكبيرة جداً في التبادل . والاقتصاديون حين يتحدثون عادةً عن القيمة يقصدون قيمة التبادل ؛ والقيمة بهذا المعنى يقصد بها السعر المقدر للسلعة . ومع ذلك يميّز بين القيمة والسعر على أساس أن القيمة حقيقية . بينما السعر اعتباري conventionnel بحسب التراضي بين المتبادلين للسلعة . ولهذا قد تكون القيمة أكبر أو أقل من السعر .

لكن إلى جانب هذه القيم الاقتصادية أو المادية ، توجد القيم المعنوية ، وتشمل :

أ) القيم العقلية أو المتعلقة بالحق : قيمة البرهان ، قيمة نظرية علمية ، قيمة كتاب . الخ ؛

ب) القيم الجمالية أو المتعلقة بالجمال : قيمة لوحة أو قطعة موسيقية أو مسرحية الخ ؛

ج) القيم الأخلاقية أو المتعلقة بالخير ، وهي موضوع هذا الفصل .

والقيمة تعرَّف دائماً بحسب الرغبة . فيقول ريبو [1] إن قيمة الشيء هي « قدرته على اثارة الرغبة ؛ وإن القيمة تتناسب مع قوة الرغبة » . وينطبق هذا على القيم الاقتصادية والقيم المعنوية على السواء . وبهذا يقول الاقتصادي المعروف شارل جيد Charles Gide « يجب أن نتصور القيمة على أنها اضاءة الأشياء تحت الشعاع المُلْقَى من رغبتنا » .

لكن قد يحدث أن يرغب المرء في أمور ضئيلة القيمة ، ويزهد في أمور عالية القيمة . ولهذا لا يمكن تقدير القيمة بحسب شدة الرغبة أو ضعفها ؛ بل ثم عوامل أخرى تتدخل في ذلك التقدير . ولهذا يستبدل بالتعريف السابق تعريف آخر [2] وهو : « القيمة هي صفة الشيء المعتبر أنه قابل للرغبة فيه » la valeur est le caractère d'une chose estimée désirable ذلك أن القيمة تقرر ما هو قابل للرغبة فيه désirable في مقابل ما هو مرغوب فيـــه [3] désiré .

وبهذا المعنى نفسه يعرّف لوسنّ Le Senne القيمة كما يلي : « ما هو جديرٌ بأن يُطْلب [4] ce qui est digne d'être recherché ».

لكن ماكس شيلر يأبى تعريف القيمة ؛ على أساس أن القيمة موضوع لمعرفة مباشرة تدركها كما هي . وعلى العكس ، القيمة هي التي تُفيد في تعريف

---

(١) Théodule Ribot : La logique des sentiments, p. 41.

(٢) P. Foulquié : Morale, p. 156. Paris, 1959.

(٣) D. Parodi : La conduite humaine et les valeurs idéales, p. 10. Paris, Alcan, 1939.

(٤) R. Le Senne : Traité de morale, p. 693.

ظواهر أخرى للضمير . وكما لا ينبغي أن نأمل في تعريف الصفة المحض ، لأنها تدرك كما هي دون وسيط ، كذلك القيمة لا تقبل التعريف بوصفها موضوعاً مُعْطى للمعرفة .

إن القيم – هكذا يرى شيلر – تعطى لنا في تجربة عاطفية قبلية . ففي التجربة المباشرة أدرك بالوجدان الجمال في لوحة فنية ، أو السحر في شخص ، أو حسن المذاق في فاكهة . ولا أحتاج إلى توسط لإدراك أن سلوكاً ما هو سلوك شجاع ، أو موقفاً ما يتسم بالنبل . لكن ينبغي أن نميّز هذا اللون من التجربة للقيم – من التجربة الحسّية . فما أحسّه في اللوحة الفنية من جمال ليس حصيلة الإبصار فحسب ، بل هو أكثر من مجرد ادراك ألوان وأضواء . وما أدركه في شجاعة المحارب ليس هو حركات يديه وجسمه ، بل السورة التي ينطلق بها في القتال . وفي وسعي أن أصور فيلماً لحركات المحارب الشجاع ، ولكنني لا أستطيع أن أصور تجربة شجاعة بوصفها قيمة معنوية .

وهذا لا ينافي كون القيمة لا بد أن توجد في حامل يحملها : الشجاعة في الشجاع ، الجمال في اللوحة ، النبل في النفس ، الطيّب في الطيّبة ، الخ . لكن ليس معنى هذا أن تجربة القيمة هي بعينها تجربة حامل هذه القيمة : فالأولى ليست تجربة حسية ، بينما الثانية تجربة حسّية . ذلك أن التجربة الحسّية تعطينا الأشياء مباشرة ، ويكفي الحسّ أن ينطبع بالمحسوس ليستشعر هذا الطعم ، أو ذلك السحر الشخصي . أما التجربة الخاصة بالقيم فتحتاج لإدراكها إلى اختزال (أو رد) ظاهرياتي ، أعني إلى تحليل للتجربة الحسّية يؤدي إلى تجاوز هذه التجربة نفسها مستخلصاً منها موضوعات سرمدية في ذاتها ، ومستقلة عن تقلبات التجربة الحسّية . فمن رؤيتي ذات يوم لرجل يندفع لانقاذ غريق ، أو لجندي يهاجم بجرأة ، أو لكاتب يهاجم قراراً ظالماً صادراً من طاغية – أقول إنني استخلص من كل هذه الأحوال معنى ، هو الشجاعة . وهذا المعنى يتجرد عن الملابسات المكانية والزمانية ليقتصر الإدراك على القيمة المتجسدة

في كل هذه الأحوال . فلا بد إذن من تجريد الأحوال من ملابساتها المكانية الزمانية ، من أجل القيام بتجربة القيمة ؛ ومن هنا لم تكن تجربة القيمة مباشرةً ، إلاّ من هذا التجريد .

لكن كلمة « تجريد » قد تؤدي إلى لبس هاهنا : إذ قد تؤذن بأننا هنا بإزاء عملية تجريد كتلك التي نقوم بها حين نكوّن التصورات الكلية من الأفراد الجزئية : كتصور الإنسان من ادراك عدد من الناس . ذلك أننا في تجربة القيمة قد نكتفي بشاهد واحد نجد فيه كل القيمة متجسدة : مثل قيمة النبل في شخص نبيل واحد ، أو قيمة الجمال في لوحة جميلة واحدة .

ولهذا ينبغي أن نقرر أن القيم في وجودها ، مستقلة عن حواملها . والدليل على ذلك أننا نستطيع أن ندرك أن لهذا الشيء قيمة أعلى من ذلك الشيء ، دون أن نعرف كليهما بالدقة والتفصيل . وصفات القيم لا تتغير بتغير الأشياء : « فكما أن الأزرق لا يصير أحمر إذا دُهِنَتْ كرة زرقاء باللون الأحمر ، كذلك القيم ونظامها الترتيبي لا تتأثر إذا غيرت حواملها من قيمتها . فالغذاء يظل غذاءً ، والسمّ سمّاً ، على الرغم من أن بعض الأجسام يمكن في آن واحد أن تكون سامّة بالنسبة إلى هذا التركيب العضوي ، ومغذية بالنسبة إلى ذلك التركيب العضوي الآخر ، وقيمة الصداقة لا تهدر بسبب كون صديق معلوم قد تبيّن أنه ص[illegible] وأنه خائن »[1] .

وهناك تشابه في القيم طابع الاشتراك . فهي من ناحية مرتبطةٌ بحامل ، ومن ناحية أخرى هي مستقلة عنه بوصفها تُدْرَك بتجربةٍ ممتازة ، متميزةً من التجربة التي ندرك فيها الحامل .

وفي نفس الاتجاه سار نقولاي هرتمن في كتابه في الأخلاق Die Ethik

---

(١) Max Scheler : Der Formalismus in der Ethik, s. 14; tr. fr. p. 43, Paris. Gallimard, 1955.

فهو يميّز في القيمة ثلاث خصائص :

أ) الأولى أنه ليس للقيمة وجود مستقل ، لأنها تتجسد دائماً في حامل لها ، حال وجوده مختلفة عن حال وجود القيمة . فالمنفعة لا توجد إلاّ في الشيء النافع ، والأنا لا يدرك هذه القيمة إلاّ في الفعل الذي به يدرك هذا الشيء على أنه نافع . ونحن لا ندرك الجميل ؛ وإنما ندرك الجمال في جسم انساني ، أو في منظر طبيعي ؛ أو في أثر فنيّ . وهذا لا يسلب القيمة طابعها الكلي : فالنافع يظل هو النافع نفعاً كلياً ، والجميل يظل هو الجميل جمالاً كلياً . ولكن لا يمكن إدراك القيمة الكلية قائمة بذاتها .

ب) لكن كون إدراك القيمة لا يتمّ إلاّ بواسطة حواملها ، لا يجعل وجود القيمة متوقفاً على وجود الحامل . وفي وسعنا أن نتحدث عن عالم من القيم شبيه بعالم المُثُل (الصُّوَر) عند أفلاطون . ذلك أن القيمة هي ماهية . وهذه خاصيتها الثانية إنها هي ما هي ، وشيء في ذاته . لكن ينبغي أن نستبعد من فكرة الماهية هذه ما ارتبط بها عند أفلاطون والاسكلائيين من تصور وجود مفارق خاص بها . فهذا الدواء نافع ، بما فيه من منفعة ؛ وهذه القطعة الموسيقية جميلة بما فيها من جمال . فالقيم إذن معانٍ مطلقة .

جـ) وهذا يؤدي إلى تقرير الخاصية الثالثة للقيمة ؛ وهي أن معرفتنا بها معرفة قبلية apriorique بالضرورة : فالإنسان يدرك القيَم بنوع من الرؤيا الباطنة . ولكنها ليست رؤيا عقلية ، كما في حال إدراكنا للمعاني الكلية ؛ وإنما هي رؤيا وجدانية ، أعني أننا ندرك القيم بنوعٍ من الوجدان أو العاطفة التي نستشعر فيها القيم. وهذا يفسّر كون القيم يدركها الطفل كما يدركها الرجل الناضج ، ويدركها الجهّال كما يدركها المثقفون من الخاصّة .

— ٢ —
من الذي يضع القيم ؟

لكن ، مَنْ الذي يضع القيم الأخلاقية ؟

واضع القيم هو إما الإنسان ، أو سلطة خارج الإنسان :

أ) والقائلون بأن واضع القيم سلطة خارج الإنسان ينقسمون إلى مذهبين :

١ — من يقولون إن واضعها هو سلطة عليا ، إلهية ؛

٢ — ومن يقولون إن واضعها هو المجتمع .

١ — والأول هو مذهب رجال الدين بعامّة ، الذين يذكرون أن المصدر الوحيد للقيم والتقويم هو الله . فهو الذي يقرر ما هو حلال وما هو حرام ، ما هو خير وما هو شر . وليس في الأفعال ولا في الأشياء في ذاتها صفة تقويمية ، وإنما الذي يعطيها هذه الصفة هو الشرع الإلهي . فالتحسين والتقبيح هما من الله ، وليسا عقليين . وفي الإسلام قال بهذا المذهب أهل السنة والأشاعرة بوجه عام . وفي المسيحية قال بها كثير من اللاهوتيين ، حتى ذهب بعضهم إلى القول بأن « العقل الإنساني الخالص لا يمكنه التمييز بين الخير والشر ؛ ولو لم يشأ الله أن يكشف لنا عن قصده ، لكان من الممكن أن يقتل الولد أباه دون أن يكون مذنباً [1] » .

---

(١) Bergier : Dictionnaire théologique, Paris, 1788.

والغريب أن ديكارت قد ذهب هذا المذهب أيضاً ! فقد رأى أنه لضمان القدرة المطلقة والعلوّ المطلق لله ينبغي أن نقرر أن القضايا التي تبدو لنا متناقضة يمكن أن تكون صادقة لو شاء الله ذلك ، وأن الأفعال التي يستهجنها ضميرنا يمكن أن تكون مقبولة لو قرر الله ذلك !

ولا يبعد عن هذا الموقف كثيراً موقف أولئك الذين يستبدلون بالله أو الألوهية : « القيمة المطلقة » valeur absolue ، مثل رينيه لوسنّ حين يقول إن « القيمة المطلقة تبقى وستبقى نهائياً ، بالنسبة إلى تجربتنا ، فوق القيمة الأخلاقية ، ومثلاً أعلى ، وشرطاً فوق أرضيّ فيه كل القيم تتكرّس مباشرةً للأخلاقية وقد صارت قداسة مطلقة ، « الجنّة » ، أعني المكان الذي فيه سنملك في وقتٍ واحد ونهائياً الحقّ الكامل ، والسرور الخالص ، والفضيلة التامة والحب اللامتناهي »[1] .

ويصف دومينيك بارودي هذا الموقف بطريقة عصرية فيقول : « والله ، إذا كان هو الفعل الذي به توضع القيم ، يؤسِّس ليس فقط الحقيقة العقلية للأفكار النظرية ، بل وأيضاً القدرة المثيرة (العاطفية) émouvante للأشكال الجمالية أو للمقتضيات الأخلاقية ؛ ويمكن القول حينئذ إنه ليس فقط الله المهندس الفنّان كما عند اليونان ، بل وأيضاً إله المحبة عند المسيحيين ، — ولكن بشرط عدم النزول به إلى الشكل الإنساني ... فيكون متميّزاً من الكائنات الحية المُحبّة العينية المتناهية التي نعرفها ، كما يتميز الكلب ، هذا البرج السماوي من الكلب ، ذلك الحيوان النابح »[2] .

* * *

لكن أمام هذه الصورة المطلقة التي لا تقنع العقل ، جاء العقليون مـــن

---

(١) R. Le Senne : **Traité de morale générale**, pp. 699-700. Paris 1947.

(٢) D. Parodi : **La conduite humaine et les valeurs idéales**, pp. 137-138. Paris, Alcan. Nouv. Encycl. Philos., 1939.

المتكلمين المسلمين وهم المعتزلة [1] . فرأوا ضرورة القول بأن التقبيح والتحسين عقليان أيضاً . وأن الله ما قرر أن هذا شرّ ، وذاك خير (أو حرام أو حلال) إلاّ لأسباب ذاتية في الأفعال والأشياء نفسها . ونجد نفس الموقف عند بعض العقليين من اللاهوتيين المسيحيين ، وخصوصاً القديس توما الأكويني ودونس اسكوت – في أرجح الآراء ، فهما يقرران أن الله لا يمكن أن يريد شيئاً ليس متفقاً مع الطبائع التي خلقها ، وعلى هذا فإن الخير والشرّ كما قرره الله هما أيضاً يرجعان إلى الخير والشرّ في الأشياء المخلوقة [2] ، ولا تعارض بين ما يراه العقل وما قرره الله والشرع في أمر التمييز بين ما خير وما هو شرّ . وحين يتساءل القديس توما : هل العدل في الأشياء المخلوقة يتوقف على مجرد مشيئة الله ؟ يجيب قائلا : « إن القول بأن العدل يتوقف على مجرد المشيئة معناه القول بأن المشيئة الإلهية لا تصدر عن نظام الحكمة ومقتضياتها ؛ وهذا تجديف على الله » [3] .

ويتطور هذا الإتجاه في سبيل القول بأن القيم تصدر عن الله وعن الإنسان معـــاً :

فنجد كيركجور (١٨١٣–١٨٥٥) يقرر أن اختراع القيم لا يمكن أن يدرك إلاّ إذا كان استجابة لـ « نداء من أعلى » ، أي على أنه نابع من علاقتنا الروحية بالله وعن الدور الذي منحنا ويسّرنا للقيام به (راجع « يوميات » كيركجور ٧ أ ١٨١ ؛ ٨ أ ١٨٥ ؛ ١٠ أ ٤٢٨) .

ونجد موريس بلوندل (١٨٦١ – ١٩٤٩) يقول في نفس المعنى : « ليس عندي إلاّ ما تلقيت ، ومع ذلك فيجب في نفس الوقت أن ينبثق كل شيء مني ، حتى الوجود الذي تلقيته والذي يبدو لي مفروضاً عليّ ؛ ويجب ، مهما

---

(١) راجع كتابنا : « مذاهب الاسلاميين » ، الجزء الأول ، بيروت سنة ١٩٧١ .

(٢) راجع E. Gilson : **Duns Scot, p. 611. Paris, Vrin, 1952.**

(٣) **St. Thomas d'Aquin : De veritate, qu. 23, art. 6.**

قلت ومهما احتملت ، أن أجازي هذا الوجود وأن أَلِده — إن صح هذا التعبير — من جديد باعتنافي إياه شخصياً par une adhésion personnale ، دون أن تستنكره أبداً إرادتي الصادقة جداً » [1] .

• • •

٢ — أما الذين يقولون إن واضع القيم ومبدعها هو المجتمع فعلى رأسهم دوركهيم (١٨٥٦ — ١٩١٧). يرى دوركهيم أن الأمور الأخلاقية لها قيمة لا تقاس بسائر القيم الإنسانية ، وآية ذلك أننا نضحي بنفوسنا من أجلها ، مما يدل على أنها لا نظير لها . « ولكي تكون الأمور الأخلاقية منقطعة النظير هكذا ، فلا بد أن تكون العواطف التي تعيّن قيمها لها نفس الطابع ؛ أي يجب أن تكون هي الأخرى منقطعة النظير بين سائر الرغبات الإنسانية ؛ ولا بد أن تكون لها مكانة وطاقة تجعلانها ذات مكانة خاصة بين حركات حساستنا . والعواطف الجماعية هي التي يتوافر فيها هذا الشرط : فلأنها الصدى في نفوسنا لصوت الجماعة العظيم ، فإنها تخاطب ضمائرنا بلهجة مختلفة تماماً عن لهجة العواطف الفردية المحض ، إنها تخاطبنا بصوت عال ؛ وبسبب أصلها ، فإن لها سلطاناً وقوة خاصّين . ومن هنا يتبين كيف أن الأشياء التي ترتبط بها هذه العواطف تشارك في هذه المكانة نفسها ، وتحتل مركزاً عالياً يسمو على سائر الأمور بمسافة مقدارها هو مقدار المسافة التي تفصل ذينك النوعين من حال الشعور » [2] .

ب — والقائلون إن واضع القيم هو الإنسان هم الغالبية العظمى من الفلاسفة ، وهم في هذا يتجهون عدة اتجاهات ، سنشير ها هنا إلى أهمها :

١ — وهنا نلقى فريدرش نيتشه (١٨٤٤ — ١٩٠٠) بوصفه أكبر من

---

(١) Maurice Blondel : L'Action, p. XXIV. Paris, 1893.

(٢) E. Durkheim : in Bulletin de la Société française de Philosophie, 11 févr. 1906; reproduit in Sociologie et Philosophie, pp. 84-86. Paris, Alcan, 1924.

عنوا بالبحث في هذه المسألة والادلاء فيها برأي أصيل [1] جداً .

يميّز نيتشه – في تحليله للعقل الإنساني – بين فاعل الفعل وبين من يستفيد من الفعل . وقد لاحظ أن علماء النفس الانجليز قد تخيلوا أن الأفعال الإيثارية قد مدحها وعدّها خيّرة أولئك الذين استفادوا منها . وهذا وهم منهم . إذ احكم بالأخلاقية لا يصدر عمن يستفيدون من الفعل الأخلاقي بل الأخيار أو الأقوياء أو الاعلون في المقام الاجتماعي أو بنفوسهم السامية هم الذين عدّوا أنفسهم أخياراً ، وحكموا على أفعالهم بأنها خيّرة ، في مقابل كل ما هو وضيع ودنيء وعاميّ . ولما كانوا قد أدركوا أنهم فوق الدهماء . فقد احتكروا لأنفسهم حق خلق القيم . وتبعاً لذلك يكون الفعل خيراً لأنه صادر عن الفاعل الذي يحسب نفسه هو الأسمى .

وقد أحسن علماء النفس الانجليز حين بحثوا عن أصل الأخلاق ومنبع التقويم الخلقي والأحكام التقويمية الأخلاقية ، بدلاً من الاقتصار على التقاطها من الرأي الشائع ؛ لكنهم أخطأوا حين وضعوا نسَبَ الأخلاق. ومردّ خطأهم إلى استعمال المنهج البيولوجي وإنما الأفضل استعمال المنهج الفيلولوجي (اللغوي) : فلو أننا بحثنا في المدلول الاشتقاقي لكلمة « خيّر » في مختلف اللغات ، لوجدنا أنه مستمد دائماً من تطور واحد للأفكار ، حصيلته أن فكرة « الامتياز » و« النبالة » (بالمعنى الاجتماعي) هي الفكرة الأم التي تولدت عنها فكرة الخيّر ، بمعنى : « متميّز (أو ممتاز) من حيث النفس » . وفي مقابل ذلك نجد الأفكار « عاميّ » « سافل » « منحط » تتحول وتعطي فكرة « الشرير » . ومن هذا يتبيّن أن خالق القيمة هو مصدر التقويم . وهذا المصدر هو الفاعل .

ولكن ليس النبلاء والأقوياء هم وحدهم الخالقين للقيَم : فالبائسون ، والفقراء ، والعَجَزة ، والمرضى ، والمشوّهون – أعني كل أولئك الذين

---

(١) راجع كتابنا : « نيتشه » ، الطبعة الأولى سنة ١٩٣٩ ؛ الطبعة الرابعة سنة ١٩٦٥ ، ص ١٦٣ – ٢٠١ .

بنعتهم نيتشه بنعت: « عبيد الأخلاق » ، هم أيضاً قد خلقوا قيماً : فهم الذين قرروا أن الزهد والتجرّد والتضحية والاستسلام والصبر فضائل ذوات قيمة ايجابية . وهم الذين رفعوا من شأن حالة العبودية وحكموا بأنه من الخير أن يكون الإنسان عبدا . ولما كان العبيد قد قهرهم سادتهم وسيطروا عليهم ، فإن هؤلاء العبيد استشعروا ذحلاً ressentiment تجاه هؤلاء السادة ؛ وهذا الذحل سيكون ينبوعاً ثرّاً لخلق قيم مضادة للقيم التي خلقها السادة .

وهكذا نرى أن السادة والعبيد على السواء خالقون للقيم . لكن ما يخلقه السادة من قيم يضاد ما يخلقه العبيد . والأفعال أو ألوان السلوك التي يعزو إليها السادة قيمة إيجابية ، يعزو إليها العبيد قيمة سلبية ؛ والعكس ، بالعكس .

« وهذا هو تاريخ الأخلاق جميعها على مرّ عصور الإنسانية : صراع بين قِيَم السادة وقيم العبيد في الأخلاق . ومحاولة كلٍ السيادة والسيطرة على الأخرى ، ونضال بين هذين النوعين من القِيَم : « جيد ورديء » و « خيِّر وشرّير » . ولا يزال هذا النضال وذلك الصراع قائمين حتى اليوم ، على الرغم من أن قيم العبيد قد انتصرت وأصبحت هي السائدة اليوم ...

ومنبع الأخلاق والأحكام التقويمية في الأخلاق ليس أوامر الله ونواهيه كما تقول المسيحية ، كما أنه ليس العقل الإنساني بما رُكِّب فيه من جوهرٍ يأمر بالخير ويميّز بينه وبين الشرّ ، وبما في طبيعته من « آمر مطلق » يدعو إلى فعل الواجب دون شرط ، ومن غير حاجة إلى استخلاص القوانين الأخلاقية من التجربة ، كما يقول الفلاسفة وعلى رأسهم كَنْت . وإنما هي الطبيعة الإنسانية بما فيها من غرائز ، وعلى رأس هذه الغرائز جميعاً غريزة حب السيطرة وإرادة القوة . وليست هناك أفعالٌ أخلاقية في ذاتها ، إنما هناك تفسيرٌ للأفعال الإنسانية وتقويم لها ، حسب طبيعة الفاعل والمقوِّم ، وما تطمح إليه هذه الطبيعة من حب للسيطرة وإرادة للقول . والشيء الذي يقع عليه التقويم في ذاته ليس أخلاقياً ، وليس

مضاداً للأخلاق . وإنما هو على الحياد »[1] .

وكل القيم التي يخلقها العبيد تصدر عن الكذب ؛ بينما القيم الصادرة عن السادة تنبع من الفعل . والأولى « أوثان » ؛ والثانية قيم حقيقية . والأولى تصدر عن الشعور بالذحل . ولهذا كان موقفها موقف الإنكار الذي يهدر القيم . والفاعل الخالق للمثل الأعلى في أخلاق العبيد هو البغض . الناشيء بدوره عن عجز جوهري . ولكن إنكارهم ليس إيجابياً فعّالاً . بل هو استسلام للوضع المنحط الذي يوجدون فيه : وبدلاً من العمل للتحرر من وضع العبودية ، يقيمون من هذا الوضع نفسه شرعة لقيمهم الخاصة . ولهذا فإن سعادة العبيد ستكون سعادة سلبية ، وتأملاً ، وزهداً . وهم بهذا يكذبون على أنفسهم ، وعلى الآخرين . وهذا الكذب عندهم ضرورة حيوية .

ومن هذا الكذب الأولي تصدر جملة من القيم المزيّفة : فقد اخترع هؤلاء العبيد فكرة عن « الروح » تسمح بازدراء البدن ؛ وعن « المقدّس » ليضعوها في مقابل كل الأمور الهامة في الحياة . وأحلّوا محلّ الصحّة : « نجاة الروح » ؛ ومحل « الحيوية » : الزهد والتجرد .

وبينما العبيد يخلقون قيمهم برد فعل ضد الصعوبة والعقبة ، فإن السادة يخلقون قيمهم بواسطة توكيد ذواتهم ، وعدم الفصل بين السعادة والفعل . وأول أفعال السادة في خلقهم للقيم هو أن يتحرروا في سبيل خلق قيم جديدة . وقد استخدم نيتشه في التعبير عن ذلك رمز « الأسد » ، فقال زرادشت :

« خَلْقُ قيم جديدة — هذا ما لا يستطيعه الأسَدُ بعدُ : أما التحرر الذاتي ابتغاء خلق جديد : فهذا ما تقوى عليه قدرة الأسد .

أن يتحرر ، ويقابل بالنفي الإلهي حتى الواجب نفسه : هذه، يا إخواني ، هي المهمة التي يحتاج فيها إلى الأسد .

---

(١) عبد الرحمن بدوي : « نيتشه » ص ١٩٣ ، ١٩٧ . ط ٤ ، القاهرة سنة ١٩٦٥ .

والظفر بحق خلق قيم جديدة ، هذا أروع ظَفَرٍ عند نفسٍ صابرة وقور . وا لحق أن هذا فعل شرس بالنسبة إليه ، ومن شأن دابة مفترسة .

... نعم ، من أجل الخلق ، هذا العمل الإلهي ... لا بد من توكيد مقدس إن النفس تريد الآن إرادتها هي ، ومَنْ فَقَدَ العالم يريد أن يربح عالمه هو» [1] .

وبينما العبيد يصنعون المثل العليا للفرار من الواقع ، يقول السادة للحياة الواقعية : نعم !

٢ – ماكس شيلر

٢ – فإذا انتقلنا من نيتشه إلى ماكس شيلر وجدنا تحليلاً مختلفاً للقيمة ومصدرها.

يرى شيلر أن القيمة الأخلاقية مرتبطة بسُلّم القيم hiérarchie des valeurs وبتحقيق كل واحد منها . فالفعل يكون خيّراً إذا حقق قيمة إيجابية ، أو إذا حقق قيمة عليا ؛ ويكون شريراً إذا حقق قيمة سلبية ، أو قيمة دُنْيَا . كذلك يكون الفعل خيراً إذا منع من تحقيق قيمة سلبية أو دنيا ، ويكون شرّيراً إذا اعترض تحقيق قيمة إيجابية أو عليا .

والقيمة توجد في ذاتها ، حتى لو لم تتحقق في العالم المحسوس . وتحققها إذن لا يغير شيئاً من وجودها الحق ، بل يخلق قيمة جديدة هي الخير . فالعمل الفني يظل جميلاً ، سواء تحقق في المرمر أو الحجر أو بالألوان المائية أو بالفحم . من ناحية ، أو ظل مجرد فكرة في ضمير الفنان . ولا يقال إنه أجمل في الفكرة منه في التحقيق ، أو العكس . لكن الفنان يصير فاعلاً أخلاقياً بالقدر الذي به ينقل إلى الواقع المحسوس الفكرة التي تمثلها في خاطره ؛ إنه بهذا يخلق قيمة أخلاقية . ومعنى هذا أن الخير والشر لا يقالان إلاّ على فعل التحقيق . وبدون الفاعل ، الذي هو العلة الأولى للفعل الطيب أو الخبيث ، لن تكون ثمّ قيمة أخلاقية .

---

(١) نيتشه : « نسب الأخلاق » ترجمة فرنسية لألبير ، ص ٢٩ .

لكن شيلر لا يذهب إلى حدّ إقامة هذه القيمة على فعل الخلق المحقق لها . بل القيم الأخلاقية – شأنها شأن سائر القيم – تنتسب إلى عالم مثالي ، وتدرك في مشاعر (أو عواطف) قبلية a priori ، على الرغم من طريقة تجلّيها في الأشياء . إنها تولد من الانتقال من المثل الأعلى إلى الواقع . وآية ذلك أن الانسان يدرك أخلاقية سلوك ما ، سواء كان هذا السلوك متحققاً بالفعل ، أو مجرد سلوك ممكـــن .

لكن ، إذا كنا بإزاء قيمتين ، فكيف ندرك أن إحداهما أعلى من الأخرى في سُلّم القيم ؟

يقول شيلر ان ذلك يتم بتجربة عاطفية . والعاطفة المختـــارة التي فيهـــا ندرك سموّ قيمة على أخرى هي **التفضيل** . قال شيلر : « إن مملكة القيم تخضع بأسرها لنظام خاص بها . وللقيم ترتيب تصاعدي hiérarchie بفضله تكون قيمة ما « أسمى » أو « أحط » من قيمة أخرى . وهذا التمييز – شأنه شأن التفرقة بين القيم « الايجابية » والقيم « السلبية » – ينتسب إلى ماهية القيم نفسها ولا ينطبق فقط على « القيم المعروفة » لنا . لكن ، لمعرفة أن قيمة ما « أسمى » من أخرى ، لا بد من اللجوء إلى فعل خاص بالمعرفة التقويمية ، هو : التفضيل . ولا نستطيع أن نقول إن سموّ قيمة يُدْرَك عاطفياً ، مثل القيمة المفردة . وأن القيمة الأسمى « تُفَضَّل» بعد ذلك أو « توضع في المقام الثاني » . فالواقع هو أن سموّ قيمة ما لا يُعْطَى وفقاً لضرورة ماهيتها – إلاّ في فعل التفضيل . وحين يُزْعَم عكس هذا ، فمردّه إلى الخلط بين التفضيل وبين « الاختيار » بوجه عام ، أي وبين فعل الميل acte-tendanciel . صحيح أن هذا الفعل يجب أن يقوم على معرفة سموّ القيمة ، لأننا نختار ، من بين جملة أغراض ممكنة ، ما يقوم على قيمة أسمى ! لكن فعل التفضيل يتمّ خارج كل ميلٍ . وكلّ اختيار ، وكل رغبة . وهكذا نقول : « إني أفضل الورد على القرنفل » ، **دون أن نفكر** في اختيار . فكل « اختيار » يقع بين **فعل وفعل** آخر . وعلى

العكس نجد التفضيل يتعلق أيضاً بخيرات وبقيم أيّاً كانت . وحينما يتعلق الأمر بالحالة الأولى (أي الاختيار بين خيرات) ، يمكن التحدث أيضاً عن « تفضيل تجريبي » .

وفي مقابل ذلك ، فإننا نسمي تفضيلاً قبلياً apriorique ذلك الذي يؤكد نفسه بين القيم نفسها ، مستقلاً عن الخيرات . ومثل هذا التفضيل يشمل دائماً في نفس الوقت مركبات من الخير ذات مدى لا محدود . فمن تفضيل النبيل على المتلائم يبلغ تجربة عالم للخيرات مختلفة تماماً عن تلك التي يصل إليها إنسانٌ يؤثر اختياراً آخر . وهكذا « فإن سموّ قيمة ما لا يُعْطَى قبل التفضيل ، وإنما يعطى في التفضيل نفسه . ولهذا فإننا حين نختار الغرض القائم على القيمة الدنيا ، فإن هذا الاختيار يقوم دائماً على وهم اختيار ...

ومن ناحية أخرى لا يمكن أن نقول إن سموّ قيمة ما « يدلّ » فقط على أن هذه القيمة قد « فُضِّلت » . لأنه على الرغم من أن سموّ قيمة ما يُعطى في الاختيار ، فإن هذا السموّ هو مع ذلك علاقة واقعة في « ماهية » هذه القيمة نفسها . ولهذا فإن الترتيب التصاعدي للقيم يكوِّن في ذاته أمراً لا يتغيّر ؛ بينما قواعد التفضيل تظهر في التاريخ على أنها متغيرة في جوهرها (تغيراً ينبغي ألا نخلط بينه وبين ادراك قيم جديدة) .

وحيث يوجد فعل تفضيل ، فلا حاجة أبداً إلى كون كثرة من القيم تعطى في إدراك عاطفي . ولا ضرورة إلى وجود كثرة ، كما أنه لا ضرورة إلى كون هذه الكثرة تعطى كأساس لفعل التفضيل .

وفيما يتعلق بالنقطة الأولى توجد أحوال فيها يبدو لنا أن مسلكاً ما أفضل من سائر المسالك ، دون أن نفكّر في هذه المسالك الأخرى ودون أن نتمثلها في فردياتها . ويكفي أن يُصْحَبَ الفعل بالشعور بأن من الممكن وجود اختيار آخر . وكذلك الشعور بسموّ قيمة ما يمكن أن يصحب الإدراك العاطفي لهذه القيمة . دون أن تكون قيمة التفضيل — التي بإزائها يتحدد هذا السمو — معطاة

بالفعل ؛ بل يكفي أن يشار إلى هذه القيمة الأخرى إشارة على سبيل الإيماء في نوع من الشعور بالتوجّه »[1] .

ويبدو لأول وهلة أن للقيم الخصائص المختلفة التالية ، القادرة على زيادة مستواها ؛ لكن يمكن مع ذلك ردها إلى خاصية واحدة . إذ تبدو القيم أكثر سموّاً : ١) كلما كانت أكثر دواماً ؛

٢) : وكلما كانت أقل اتساعاً وقابلية للانقسام إلى أجزاء ؛

٣) : وكلما كان الإشباع (الإرضاء) — الذي يصحب إدراكها الوجداني — أكثر عمقاً ؛

٤) : وكلما كان هذا الإدراك الوجداني أقل نسبيةً تجاه وضع بعض الحوامل الجوهرية للإدراك الوجداني والتفضيل .

فلننظر في هذه الخصائص :

١) أما الخاصية الأولى فيعبّر عنها في الحكمة الشائعة بالدعوة إلى تفضيل الخيرات الدائمة على الخيرات العابرة المتغيرة .

لكن الفلسفة لا ترى في هذه « الحكمة » غير مجرد احتمال فحسب . لأنه إذا كان المقصود من الدوام هو مدة الزمان الموضوعي الذي توجد فيه ، فإن هذا المبدأ زائف . فأية نار أو أي ماء أو أي حادث آلي يمكن أن يدمر لوحة فنية عظيمة القيمة جداً ؛ وكما قال بسكال فإن « قطرة حارّة » يمكن أن تدمّر صحّة إنسان كامل الصحة ؛ و « حَبّة صغيرة من الرمل » — كما قال بسكال أيضاً — يمكن أن تطفىء نور عبقرية . وقصر العمر لا ينتقص من مستوى القيم .

وهذا الوهم الذي يتصور الدوام على أنه المدة الزمنية قد وقعت فريسةً له

---

(١) Max Scheler : Der Formalismus..., S. 84-86; tr. fr., pp. 108-110. Paris, Gallimard, 1955.

كل الأخلاق القائمة على وحدة الوجود . وفي ظله نشأت الحكم الشائعة بين الأمم من نوع هذا القول : « لا تتعلق بما هو فانٍ » ، « الخير الأسمى يقوم في النجاة من كل تغيّر زماني». فاسبينوزا في مستهل كتابه : « في إصلاح العقل » يقع فريسة هذا الوهم حين يقول : « لا تتعلق بشيء ، لا بالإنسان ، ولا بالحيوان ، ولا بالأسرة ، ولا بالدولة ، ولا بالوطن ، ولا بأي شكل من أشكال الوجود أو القيمة ، لأنها كلها فانية» .

أما إذا فهمنا كلمة الدوام هنا بمعنى أن القيمة تكون دائمة إذا كانت تملك في ذاتها القدرة على البقاء طوال الزمان ، أيّاً ما كانت المدة الفعلية لبقاء الحامل لهذه القيمة — فهنا يكون للدوام كل معناه بالنسبة إلى القيمة .

٢) أما عن الخاصية الثانية فإنه مما لا شك فيه أن القيم المادية تكون أكثر سموّاً كلما كانت أقـــل قبولاً للقسمة ، أي حين لا يتقاسمها عدد كبير من المشاركين فيها . ذلك لأنه كلما زاد عدد المشاركين في القيمة المادية لشيء ما ، قلّت القيمة : فالشعور بحلاوة قطعة من السكر يقلّ كلما ازداد عدد المشاركين في هذه القطعة .

وعلى العكس من ذلك يكون الأمر في القيم الروحية : المقدّس ، والجميل ، والحق . فإن العمل الفنّي يشترك في تذوقه أكبر عدد من الناس ؛ فلا تقل قيمة التذوق . « ذلك أن من جوهر هذه القيم أن تكون قابلة للمشاركة فيها إلى غير حدّ ، دون أن يقع أي نوع من القسمة أو التقليل من جانب هؤلاء المشاركين . فزيادة عدد المعجبين بالسمفونية التاسعة لبيتهوفن أو لوحة موناليزا « الجوكندة » لليوناردو دافنتشي — لا يؤثر في القيمة الجمالية لهذين الأثرين الفنيـــين .

وإذن فإن القيمة الأسمى من بين قيمتين هي تلك الأقل قبولاً للقسمة والمشاركة فيهـــا .

٣) وقيمة أ تكون أسمى من قيمة ب إذا كانت أ هي الأساس في ب .

فمثلاً الملائم هو الأساس في النافع ، لأن النافع وسيلة لتحقيق الملائم الذي هو الأساس في الصحّة مثلاً . فمن الواضح إذن أن القيمة الأسمى هي تلك التي تكون أساساً لغيرها ، ولا يؤسسها غيرها .

٤) والخاصية الرابعة تقول إن مقياس درجة القيم هو عمق الإشباع الذي يعيّن الحصول عليها . وليس المقصود من ذلك أن القيمة الأسمى هي تلك التي يشعر بها على نحوٍ أعمق . ذلك لأنه ينبغي ألاّ نفهم من الإشباع : اللذة ، وإنما الشعور بالامتلاء . وهذا الشعور يكون أوفر ، كلما كانت القيمة غير متوقفة في وجودها على غيرها : فمثلاً الشعور بالجمال أو بالحق ، لا يتوقف على الشعور بالحياة أو على أحوال الحساسية .

وللقيم درجات في النسبية إلى القيمة أو القيم المطلقة . وفي سُلّم القيم تكون القيمة الأسمى هي تلك الأقل نسبية إلى القيمة المطلقة .

ويقدّم شيلر ثبتاً بمراتب القيم مصنّفاً على النحو التالي :

أ) قيم الشخصية ، وقيم الأشياء . ويقصد بقيم الشخصية كل القيم التي تتعلّق مباشرة بالشخصية نفسها ؛ ويقصد بقيم الأشياء كل القيم المتعلقة بالأشياء ذات القيمة ، مثل الخيرات . ويمكن أن نميّز في الخيرات بين الخيرات المادية (خيرات الاستمتاع ، وخيرات المنفعة) ، وبين الخيرات الحيوية النفعية (مثل كل الخيرات الاقتصادية) ، وبين الخيرات الروحية (مثل العلم ، الفن ، أي خيرات الحضارة) . وينتسب إلى خيرات الشخصية : ١) قيمَ الشخصية نفسها ؛ ٢) قيم الفضيلة . وبهذا المعنى فإن قيم الشخصية هي في جوهرها قيم أسمى من قيم الأشياء .

ب) قيم الذات وقيمَ الغير :

وينبغي ألا يخلط بينها وبين التقسيم السابق ، إذ قيم الذات وقيم الغير يمكن أن تكون قيم شخصيةٍ وقيم أشياء . ومن حيث المرتبة تقع قيم الذات وقيم الغير

في نفس الدرجة . لكن يمكن مع ذلك أن نتساءل : هل ادراك قيمة الغير ليس قيمة أسمى من إدراك قيمة الذات . والمؤكد هو أن الأفعال التي نحقق بها قيم الغير هي أعلى في القيمة من تلك التي نحقّق بها قيم الذات .

جـ) قيم الفعل ، وقيم الوظيفة ، وقيم رد الفعل :

إن القيم هي الأفعال (مثلاً : أفعـــال المعرفة . أفعال الحب والكراهية . الأفعال الإرادية) ، والوظائف (مثلاً : السمع . البصر . الادراك الوجداني . الخ) ، وردود الفعل أو الاستجابات (مثل الاغتباط بشيء . والتعاطف . والانتقام الخ) التي تقابل الأفعال التلقائية .

وكل هذه العوامل أقل قيمة من قيم الشخصية . لكن يمكن أن نرتبها فيما بينها : فنقول إن قيم الفعل أسمى من قيم الوظيفة . وإن هذه وتلك أسمى من قيم رد الفعل والاستجابة المحض . ثم إن أحوال السلوك التلقائية أسمى من أحوال رد الفعل .

د) قيم حال النفس ، وقيم السلوك ، وقيم النجاح :

وقيم حال النفس وكذلك قيم السلوك قيم أخلاقية . بخلاف قيم النجاح .

هـ) قيم القصد وقيم الحال :

إن كل قيم القصد valeurs-de-visée intentionnelle أسمى من الحالات البحت مثل الأحوال الانفعالية الحسية والجسمية .

و) قيم الأساس . وقيم الشكل . وقيم العلاقة :

إن عوامل القيم إما أن تكون الأشخاص نفسها . أو الشكل الذي عليـــه يرتبطون . أو العلاقة المعطاة على أنها تجربة حية في داخل هذا الشكل . فمثلا في الصداقة أو الزواج يؤلف الأشخاص الأساس للمجموع ؛ ولدينا بعد ذلك « شكل » الارتباط ؛ ولدينا ثالثاً : « العلاقة » (المُعَاشة تجربةً حية) التي

بين الأشخاص في داخل هذا الشكل . فقيمة شكل الزواج – وهي قيمة تختلف تاريخياً على نحو مستقل تماماً عن التجارب الحيّة الجزئية للعلاقة ، وعن قيمتها (بغض النظر إذن عن الزيجات الحسنة والزيجات السيئة ، التي هي ممكنة في كل أشكال الزواج) – نقول إن قيمة شكل الزواج يجب أن تميّز عن قيمة العلاقة بين الأشخاص في داخل هذا الشكل . لكن العلاقة نفسها تكوّن حاملاً تقويمياً خاصّاً ، لا ترد قيمته إلى قيمة الأساس وقيمة الشكل .

ز) القيم الفردية والقيم الجماعية :

إن التمييز بين القيم الفردية والقيم الجماعية لا شأن له بحوامل القيم الذين تحدثنا عنهم ؛ ولا شأن له أيضاً بالتقابل بين قيم الذات وقيم الغير . فإذا توجهت نحو القيم الذاتية فإن هذه القيم يمكن أن تكون كلية كما يمكن أن تكون فردية ، لأنها يمكن أن تكون « ذاتية » لي بوصفي « عضواً » أو « ممثلاً » لدولة أو مهنة أو طبقة ؛ كما يمكن أن تكون قيماً لفرديتي الخاصّة . والأمر نفسه يصدق إذا توجهت إلى قيم الغير . كذلك ينبغي ألا نخلط بين القيمة الفردية والقيمة الجماعية من ناحية . وبين التقابل بين قيم الأساس وقيم الشكل وقيم العلاقة من ناحية أخـــرى .

ح) القيم بذاتها ، والقيم بالتبعية :

ومن القيم قيم تحتفظ بطابعها التقويمي مستقلاً عن سائر القيم . وقيم تتضمن اشارةً ظاهرية phénoménale إلى ظواهر أخرى ، بدونها تتوقف عن أن تكون قيماً . والأولى هي القيم بذاتها ، والثانية هي القيم بالتبعية . وكل القيم التكنولوجية هي قيم بالتبعية . لأنها مرتبة في خدمة الأغراض التي تحققها ؛ إنها أدوات كغيرها . و « النافع » يمثل نموذج القيم بالتبعية ؛ كما أن اللذيذ (أو الملائم) agréable يمثل نموذج القيم بذاتها . وإلى جانب القيم التقنيـــة techniques يندرج تحت القيم بالتبعية : « القيمُ الرمزية » : فمثلا علَم فرقة عسكرية يعد قيمة رمزية حقيقية : إذ هو يلخص رمزياً شرف الفرقة وكرامتها .

ويملك في الوقت نفسه قيمة ظاهرية phénoménale لا شأن لها بقيمته من حيث هو قطعة من القماش . وفي هذا المعنى فإن كل الأشياء الطقوسية sacramentales هي قيم رمزية : إذ وظيفتها أن تدل على شيء مقدّس .

* * *

فإذا تساءلنا الآن عن العلاقات الترتيبية القبلية بين الكيفيات التقويمية لوجدنا الكيفيات التالية :

١) إذ نجد أولاً السلسلة التقويمية للملائم وغير الملائم ، وبناظرها وظيفة الإحساس بكيفياتها الرئيسية : الالتذاذ والتألم ، والأحوال الانفعالية مثل اللذة والألم .

٢) والكيفية التقويمية الثانية تشمل مجموع قيم الحساسية الحيوية . وقيم الأشياء في هذه الكيفية هي كل تلك الصفات التي يشملها التقابل بين « النبيل » و « الخسيس » (أو العاميّ) . والقيم التي بالتبعية الخاصة بها هي تلك التي تنتسب إلى دائرة « الرخاء » والرفاهية . ومن حيث الأحوال فإنه تنتسب إلى هذه القيم كل أحوال العاطفة الحيوية مثل الشعور بنماء الحياة أو هبوطها ؛ الشعور بالصحة أو بالمرض ، الشعور بالشيخوخة أو الموت . ومن حيث ردود الفعل الدماغية الإيجابية نجد الشجاعة والخوف ، غريزة الانتقام ، الغضب ، الخ .

والقيم الحيوية تؤلف كيفية تقويمية مستقلّة تمام الاستقلال ، ولا يمكن ردّها إلى قيم الملائم والنافع ، ولا إلى القيم الروحية . وعدم تقدير هذه الحقيقة يبدو لنا خطأ أساسياً ارتكبته المذاهب الأخلاقية المقررة حتى الآن .

٣) والكيفية التقويمية الثالثة هي القيم الروحية ، وميدانها مستقل تماماً عن ميدان الجسم والبيئة . والفاعل الأخلاقي مستعدّ دائماً للتضحية بالقيم الحيوية في سبيل القيم الروحية . وثم أفعال ووظائف روحية محض فوق الأفعال والوظائف الحيوية . وبين القيم الروحية نجد القيم الجمالية ، وقيم العدالة — وهذه ليست هي

بالضرورة نفس القيم القانونية ـ ، وقيم المعرفة ، أي قيم الحق المحض . كذلك ينتسب إلى هذه القيم الروحية بعض ردود الفعل وأنواع الاستجابة ، مثل أن الشيء « يُرْضي » أو « يُسْخِط » . والانسان يحمده أو « يستهجنه » ، « يحترمه » أو « يحتقره » ، و « التعاطف الروحي » الذي هو الأساس في الصداقة ، الخ .

٤) والكيفية التقويمية الرابعة والأخيرة تتميّز تماماً من كل التي أتينا على ذكرها حتى الآن : وهذه الكيفية التقويمية هي الخاصة بما هو مقدس ، وما هو غير مقدس . والقيم المندرجة تحت هذه الكيفية ذات طابع خاص ، وهو أنها لا توجد إلاّ في الأمور التي يقصد منها أن تكون موضوعات مطلقة objets absolus لكن شيلر لا يقصد من هذه أنها تؤلّف صنفاً خاصاً من الموضوعات المحددة ، بل كل موضوع معطى في دائرة المطلق . وبالنسبة إلى قيمة القداسة ، فإن سائر القيم تعطى على أنها رموز لها .

ويناظر هذه السلسلة من القيم ، سلسلة ما هو مقدس ، مشاعرُ النعيم واليأس ؛ وهما مستقلان تماماً عن « السعادة » و « الشقاء » سواء في الحضور وفي مدة البقاء وفي التغيرات .

وردود الفعل المناظرة لها هي « الايمان » و « عدم الايمان » ، «التقديس» « العبادة » الخ .

والفعل الذي به ندرك أصلاً قيمة القداسة هو فعل محبة ، من نوع خاص ، وهو فعل لا يتوجه إلاّ إلى أشخاص . والقيمة بذاتها في ميدان القداسة هي قيمة شخصية .

والقيم بالتبعية في هذا المجال هي الموجودة في العبادات . والطقوس ؛ إنها قيم رمزية . وتتدرج القيم بكيفياتها الأربع على الترتيب الصعودي الذي أوردناه : فأدناها قيم الملائم وغير الملائم ، وفوقها القيم الحيوية ، وفوقها القيم

الروحية ؛ وفوقها جميعاً قيم القداسة ومعها نبلغ القيم العليا في سلّم الترتيب التقويمـــي .

٣ – نقولاي هرتمن (١٨٨٢ – ١٩٥٠)

٣ – أما نقولاي هرتمن فيشارك شيلر في القول بأن القيم الأخلاقية هي قيم أشخاص وقيم أفعال ، وليست قيم أشياء . إذ هي تتعلق بالنية ، والفعل والإرادة . وعليها يتوقّف الاحترام وعدم الاحترام ، والشعور بالمسئولية ، والشعور بالخطيئة . إنّ القيمة الأخلاقية تتعلق بالشخص أو بأحد أفعاله : فالاستقامة ، والأخلاق ، والثقة ، والأمانة ، وروح البذل وروح التضحية تحمل في داخلها قيمتها الأخلاقية .

وللقيم الأخلاقية استقلال ذاتي autarcie ويلاحظ أنها تتسم بالسمات التالية :

أ) القيمة الأخلاقية هي ، بالتوسط ، قيمة خير ، وتبعاًلذلك فهي نسبة إلى ذات . فإخلاص الواحـــد خير للآخر ، والثقة خير لمن يفيد منهـــا ، والمحبة خير للمحبوب ، والصداقة خير للصديق . ومع ذلك فإن القيمة الأخلاقية تكفي نفسها بنفسها : إذ تبقى قيمة ، بغض النظر عن كونها ستفيد خيراً للغير . إنها قيمة للشخص ، قيمة لسلوكه .

ب) والقيمة الأخلاقية تقصد شخصاً أو جماعة من الأشخاص . وسواء أكنّا بإزاء نيّة أم فعل ، فإن موضوع سلوك الشخص هو دائماً شخص من جديد . فالفعل يتعلق بالأشخاص ، لا بالأشياء ، والنية تستهدف أشخاصاً ، لا

---

(١) رجعنا إلى تلخيص روجيه دافال لرأي هرتمن ، في كتابه : « القيمة الأخلاقية » :
Roger Daval : La valeur morale, p. 134 sqq. Paris, P.U.F., 1950.

أشياء . وهذه النسبية إلى شخص الغير تقوم في تركيب القيمة الأخلاقية هي نفسها . فقيمة الخير الموجود في الإخلاص لشخص آخر تقوم على الثقة التي يستشعرها الشخص نفسه وثبات نيّته . وهاتان القيمتان ليستا متطابقتين . فأن يضع المرء ثقته فيمن يثق فيه ، فهذا يتعلق بسلوك الأول ؛ لكن الاخلاص هو سلوك للموثوق فيه .

حـ) وثالثاً توجد نسبة للقيمة تجاه الذات لأنه توجد علاقة بين القيمة وبين حاملها . والقيمة المعيّنة ــ لا تتعلق « بأيّ حاملٍ كان : فثم علاقة جوهرية بين كليهما . وهكذا فإن قيم الأشياء تتعلق بالأشياء ، والقيم الحيوية تتعلّق بالأحياء ، والقيم الأخلاقية بالذوات الشخصية . فلا يقدر على السلوك مسلكاً أخلاقياً إلاّ الذات التي يمكنها أن تريد ، وتفعـــل ، وتضع لنفسها غايات وتتابعها ، ولها مقاصد ، وتشعر بقيم . ومثل هذا الموجود هو الذات الأخلاقية ، هو الشخص أو الشخصية . والقيم الأخلاقية ترتبط بالشخص كله ، لا بهذا الفعل أو ذاك من أفعاله ، لأن الشخص بكُلّه من وراء كل واحد من هذه الأفعال . وبهذا المعنى تكون القيم الأخلاقية نسبية إلى الشخص ، حاملها الوحيد . ولا ينتج عن هذا نسبية القيمة ، فمثلاً قيمة الشجاعة لا تتوقف على النيةالشجاعة للذات الشخصية ؛ بل على العكس ، تملىء النية بالقيمة ، لأن قيمة الشجاعة موجودة .

وهكذا فإن القيم الأخلاقية تعود إلى الشخص بعلاقة مزدوجة : فإن القيم الأخلاقية تعود إلى الشخص من حيث أن الشخص هو الذات الفاعلة للسلوك الأخلاقي وهو حامل القيمة الأخلاقية ؛ كذلك تعود القيم الأخلاقية إلى الشخص ، من حيث أن الشخص هو موضوع السلوك ، والنقطة التي يفضي إليها السلوك . فالشخص ذات فاعلة للفعل ، وموضوعٌ للفعل في آن واحد معاً .

٤ – جان بول سارتر (١٩٠٥ –)

ويرى جان بول سارتر أن القيمة « تتأثر بهذا الطابع المزدوج الذي شرحه الأخلاقيون على نحوٍ ناقص تماماً ، فقالوا إنها توجد ، ولا توجد مطلقاً وبغير شرط . فالقيمة ، بما هي قيمة ، لها الوجود ؛ ولكنّ هذا الوجود المعياري ليس له وجودٌ من حيث إنه واقع . فوجوده هو أن يكون قيمةً . أي ألا يكون موجوداً . وهكذا نجد أن وجود القيمة – بما هي قيمة – هو وجودٌ ما ليس له وجود . ولهذا يبدو إذن أن القيمة لا يمكن أن تُدْرَك : فلو أخذت وجوداً ، بخاطر المرء بعدم إدراك واقعها تماماً ويجعل منها مثلما فعل علماء الاجتماع : مقتضى واقعة بين وقائع أخرى . وفي هذه الحالة نجد أن إمكان الوجود يقتل القيمة . وبالعكس . إذا لم ننظر إلا في مثالية القيمة فإننا بذلك نسلبها وجودها ، وبهذا نتداعى . ومن غير شك – كما بيّن ذلك شيلر – أستطيع الوصول إلى عيان القيم ابتداءً من تمثيلات عينية : فأستطيع إدراك النبل مِنْ فعلٍ نبيل . لكن القيمة – مدركةً على هذا النحو – لا تتبدّى بنفس المستوى في الوجود مع مستوى الفعل الذي تجدّد قيمته – كما هي الحال قبلاً في ماهية « الأحمر » بالنسبة إلى الأحمر الجزئي . إنها تتبدى على أنها وراء الأفعال موضوع النظر ، مثل حد التسلسل إلى غير نهاية للأفعال النبيلة. إن القيمة من وراء الوجود. ومع ذلك فإذا كنا لا ننخدع بالألفاظ ، فيجب أن نقرّ بأن هذا الوجود الذي من وراء الوجود يملك الوجود على نحوٍ ما ، على الأقل . وهذه الاعتبارات تكفي لحملنا على الإقرار بأن الآنية (الوجود الإنساني) هي ما به تأتي القيمة إلى العالم ؛ ومعنى القيمة أن تكون ما إليها الموجود يتجاوز وجوده : وكل فعلٍ مقوِّم هو انتزاعٌ لوجوده نحو ... والقيمة لما كانت دائماً وفي كل مكان ما وراء كل التجاوزات . فإنها يمكن أن تُعَدّ الوحدة غير المشروطة لكل تجاوزات الوجود . وبهذا هي تتزاوج مع الواقع الذي هو في الأصل يتجاوز وجوده ، وبه يصل التجاوز إلى الوجود ، أي مع الآنية . ونرى من هذا أيضاً أن القيمة ، لما كانت

الما وراء غير المشروط لكل التجاوزات ، فإنها يجب أن تكون أصلاً ما وراء الوجود نفسه الذي يتجاوز . لأن هذه هي الطريقة الوحيدة التي يمكن بها أن تكون الماوراء الأصيل لكل التجاوزات الممكنة . فإذا كان كل تجاوز يجب أن يكون في الوسع أن يتجاوز نفسه ، فيجب أن يكون الوجود الذي يتجاوز هو قبلها متجاوز من حيث أنه ينبوع التجاوزات ؛ وهكذا نجد أن القيمة . مأخوذةً عند أصلها ، أو القيمة العليا هي الماوراء والمِنْ أجل الخاصّان بالعلو . إنّها الماوراء الذي يتجاوز ويؤسِّس كل تجاوزاتي ، لكني لا أستطيع أبداً أن أتجاوز نفسي نحوه ، لأن تجاوزاتي نفسها تفترضه . إنها المنقوص لكل أنواع النقص ، وليست الناقص . القيمة هي الذات من حيث أنها تلاحق قلب ما مِنْ أجل ذاته ؛ وهي بمثابة ما مِنْ أجله وُجِد . والقيمة العليا التي إليها يتجاوز الشعور نفسه في كل لحظة الوجود هو هو الوجود المطلق للذات، مع خصائص الهويّة والطهارة. والثبات ، الخ ، ومن حيث أنه أساس لذاته . وهذا هو ما يسمح لنا بتصور السبب في أن القيمة يمكن ، في آن واحدٍ ، أن تكون وألاّ تكون ؛ إنها بمثابة معنى ما وراء كل تجاوز . وهي بمثابة ما هو في ذاته الغائب الذي يلاحق الوجود من أجل ذاته . ولكن حين ننظر فيه . نرى أنه هو نفسه تجاوزٌ لذلك الوجود — في — ذاته ، لأنه يعطيه لنفسها . وإنها وراء وجودها . لأنه لما كان وجودها من نوع التطابق مع الذات ، فإنها تجاوز حالاً هذا الوجود وثباتها وصفاءها وتماسكها وهويتها ، وصمتها ، مطالبةً بهذه الصفات من حيث هي حضورٌ للذات . وفي مقابل ذلك ، فإننا إذا بدأنا بالنظر إليها على أنها حضورٌ للذات ؛ فإن هذا الحضور حالما يتصلّب ويتحجر على شكل ما هو ملائم في ذاته. وكذلك فإنها في وجودها الكليةَ المنقوصة التي نحوها الوجود يصبح وجوداً . وهي تنبثق للموجود لا من حيث أن هذا الوجود هو ما هو ، في تمام الإمكان ، لكن من حيث أنه أساسٌ لإعدام ذاته . وبهذا المعنى فإن القيمة تلاحق الوجود من حيث إنه يؤسِّس نفسه ، لا من حيث هو : إنها تلاحق الحرية . ومعنى هذا أن علاقة القيمة بما هو من أجل ذاته علاقةٌ خاصّة جداً : إنها الوجود الذي عليها أن تكونه من حيث

إنها أساس لعدم وجوده . وإذا كان عليه أن يكون هذا الوجود . فذلك لا يتم تحت ضغط قسْرٍ خارجي . ولا لأن القيمة . شأنها شأن المحرك الأول عند أرسطو . تحدث فيه جاذبية بالفعل . ولا بفضل طابع مقبول في وجوده . ولكن لأنه يجعل نفسه موجوداً في وجوده من حيث أن عليه أن يكون هذا الوجود . وبالجملة فإن الذات . وما مِنْ أجل ذاته والعلاقة بينهما تقوم في حدود حرية غير مشروطة — بمعنى أنه لا شيء يجعل القيمة توجد . اللهم إلا تلك الحرية في نفس الوقت تجعلني أنا موجوداً — وكذلك في حدود الواقعة العينية . من حيث أن ما هو من أجل ذاته ، وهو أساس عدمه ، لا يمكن أن يكون أساس وجوده . فثمّ إذن إمكانٌ تامٌّ للوجود — من — أجل — القيمة . الذي سيعود فيما بعد على كل الاخلاق ، لإرعادها [1] وجعلها نسبية — وفي نفس الوقت ضرورةً حرة مطلقة .

والقيمة . في انبثاقها الأصيل ، لا يضعها « ما مِنْ أجل ذاته » : إنها جوهرية معه — حتى إنّه لا يوجد شعورٌ لا تلاحقه قيمة ؛ وإن الآنية ، بالمعنى الواسع ، تشتمل على ما هو من أجل ذاته وعلى القيمة . فإذا كانت القيمة تلاحق « ما من — أجل — ذاته » دون أن توضع بواسطته ؛ فذلك لأنها ليست موضوع قضيّة موضوعة : إذ لا بد ، من أجل هذا . أن يكون « ما — من — أجل ذاته » هو لنفسه موضوعاً للوضع ، لأن القيمة و« ما من — أجل — ذاته» لا يمكن أن ينبثقا إلاّ في الوحدة الجوهرية لمثنى couple . وهكذا نجد أن « ما — من — أجل — ذاته » شعور غير وضعي non-thétique للذات لا يوجد في مواجهة القيمة ، بالمعنى الذي به ، عند ليبنتس ، الذرّة الروحية توجد « وحدها في وجه الله » . فالقيمة ليست معروفة إذن ، في هذه المرحلة . لأن المعرفة تضع الموضوع في مواجهة الشعور . إنها معطاةٌ فقط مع الشفافية غير الموضوعية non-thétique لما — هو — من — أجل — ذاته ، الذي يجعل من ذاته

---

(١) أي لاصابتها بالشلل كما في ارعاد الضفدعة galvaniser .

وجوداً لشعور بالوجود . إنّها في كل مكان وفي غير مكان . وفي قلب الرابطة المُعْدِمة « انعكاس ــ عاكس » . حاضرةً وبعيدةً عن المتناول . تحيا فقط من حيث أنها المعنى العيني لذلك النقص الذي يجعل وجودي حاضراً . ولكي تصبح القيمة موضوعاً لقضية موضوعية thèse فلا بد « لما ــ من أجل ــ ذاته » الذي تلاحقه أن يظهر أمام نظرة التأمل . والشعور التأملي يضع التجربة الحية التأمّلية (المنعكسة) في طبيعتها من حيث هي نقص . ونستخلص في نفس الوقت القيمةَ من حيث هي المعنى البعيد عن المتناول لما هُوَ مُفْتَقَد . وهكذا نجد أن الشعور التأملي يمكن أن يقال عنه حقاً إنه شعور تأملي . لأنه لا يمكن أن ينبثق دون أن يكشف في نفس الوقت عن القِيَم ...

ولكن ينبغي مع ذلك ألا نستنتج من هذا أن النظرة التأملية هي وحدها التي يمكن أن تُظْهِر القيمة . وأننا نُسْقِط . بقياس النظير . قِيَمَ ما ــ من ــ أجل ــ ذاتنا على عالم العلوّ . فإذا كان موضوع العيان هو ظاهرة الآنية . ولكنه عالٍ ؛ فإنه يبذل نفسه حالاً مع قيمته ؛ لأن « ما ــ من ــ أجل ــ ذاته » الخاصّ بالغير ليس ظاهرة محتجبة تعطي نفسها فقط نتيجة برهنة لقياس النظير . إنه يتجلّى أصلاً لـ « مِنْ ــ أجل ــ ذاتي » . وسنرى أن حضوره كمن ــ أجل ــ ذاته » هو شرط ضروريٌّ لتكوين « ما ــ من ــ أجل ــ ذاته » بما هو كذلك . وفي هذا الانبثاق لـ « ما ــ هو ــ من ــ أجل ــ الغير » تعطى القيمة كما في انبثاق « ما ــ من ــ أجل ــ ذاته » . وإن كان ذلك على نحوٍ من الوجود مختلف » [1] .

ولشرح نص سارتر هذا علينا أن نقدم التعريفات الآتية :

١ ــ الوجود ــ في ــ ذاته l'être-en-soi هو الوجود غير الواعي ، وهو وجود الأشياء ، ووجود الظاهرة ؛

---

(١) جان بول سارتر : « الوجود والعدم » ص ١٨٠ ــ ١٨٥ ، ترجمة د . عبد الرحمن بدوي ؛ بيروت ، سنة ١٩٦٦ .

٢ — الوجود — لذاته l'être-pour-soi هو الشعور أو الوعي . منظوراً إليه في ذاته . وهو انعدام لـ « الوجود — في — ذاته » ، وشعور بنقص الوجود . ويناظر ما يسميه هيدجر باسم « الموجود » das Seiende ؛ وهو الإنسان بما هو إنسان ، أي من حيث أنه يتجاوز وجود الأشياء والوجود الماديّ بوجه العام .

٣ — الوجود — للغير l'être-pour-autrui هو الشعور ، ولكن منظوراً إليه من حيث علاقته بالشعورات الأخرى . أي من وجهة النظر الاجتماعية والوجود مع الآخرين .

٤ — العلوّ أو التجاوز transcendance : العملية التي بها « ما — هو — لذاته » يمضي إلى أبعد مما هو معطى ، في مشروع يصمّمه لنفسه .

٥ — أن يُعْدِم néantir : أي أن يُغَلِّف بغلاف من العدم . وهذا ما يفعله الشعور حين يشعر بشيء . إذ يضع حينئذٍ بينه وبين الشيء غلافا من العدم . فالإعدام هو ما بواسطته يوجدالشعور .

وعلينا — من ناحية أخرى — أن نفهم فكرة حرية الإنسان في التقويم كما عبّر عنها سارتر حين قال في نفس الكتاب :

« إني أنبثق وحدي — وفي القلق — تجاه المشروع الوحيد والأول الذي يكوّن وجودي ؛ وكل الحواجز ، وكل المواقع تتداعى ؛ وقد أعدمها الشعور بحرّيتي : وليس لي ، ولا أستطيع أن ألجـأ إلى أية قيمة ضد هذه الواقعة وهي أنني أنا الذي أؤمّن الوجود للقيم ؛ ولا شيء يقدر على تأميني ضد نفسي ، وقد قُطِعْتُ عن العالم وعن ماهيتي بواسطة هذا العدم الذي هو أنا ؛ وعليّ أن أحقق معنى العالم ومعنى ماهيتي : وأنا وحدي الذي أقرر ، دون تبرير ولا اعتذار » [1] .

---

(١) Jean-Paul Sartre : **L'être et le néant**, p. 77. Gallimard, 1933.

وفي هذا تقرير لحرية الإنسان المطلقة في وضع القيم : ماذا أقول ! بل القيم لا وجود لها إلاّ بالإنسان . وليس لها في ذاتها كيان مستقلّ . وكوني أنا الذي أضع القيم ، يجعل القيم كلها تحت رحمتي وسلطاني . لكن هذا عينه يزيد من قلقي . « إن حرّيتي تقلق من كونها الأساس – بغير أساس – للقيم . وهي تقلق لأن القيم ، من حيث أنها تنكشف بجوهرها للحرية ، لا يمكن أن تنكشف دون أن توضع – في نفس الوقت – موضع التساؤل ، لأن إمكانية قلب سُلّم القيم يبدو – على سبيل الإكمال complémentairement –أنها إمكانيتي أنا »[1] .

أنا حرّ إذن في وضع القيم . لكن هذه الحرية نفسها هي التي تقلقني ، لأنه ليس ثمّ أساس راسخ أستند إليه في تقرير القيم . وهذه حال الإنسان . وإذا كان الآخرون قد التمسوا الأسس في الله ، أو المجتمع ، أو في فكرة الواجب ؛ فإن سارتر لا يريد أن يشايعهم على هذا ، لأن الإنسان وحده مع مسئوليته الهائلة . وبهذا هو لا يجزع من أن ينتقده البعض[2] . فيقول : إن ذلك يفضي إلى القول بأن القيم ذاتية واعتباطية arbitraires ، والحق في نظرهم أن القيم لا تختار اعتباطاً كما يقول لوي لافل : « إن خاصيّة القيمة هي أنها تنظم اعتباطية اختيارنا ، بدلاً من أن تعبّر عنها »[3] .

---

(١) Jean-Paul Sartre : L'être et le néant, p. 76.

(٢) P. Foulquié : Morale, p. 164. Paris, 1959.

(٣) L. Lavelle : Les puissances du moi, p. 138.

— ٣ —
القيم والوجود

وهذا يقودنا إلى التحدث عن مشكلة جوهرية تتعلق بالقيم ، وهي : العلاقة بين القيم وبين الوجود ؟ وبعبارة أخرى : بأي نعت يمكننا أن ننعت وجود القيم ؟ هل القيم توجد بذاتها ولذاتها . مثل الموجودات المادية؟ أو القيم لا وجود لها إلاّ في الأفعال والأشخاص المحققة لها ؟

حيال هذه المشكلة انقسم الفلاسفة إلى فريقين :

أ) فريق الواقعيين الذين يؤكدون موضوعية القيمة أو القيم . المعايير ، ويقرون موضوعية تقويمية مثل موضوعية الكليات عند أتباع المذهب الواقعي في العصور الوسطى .

ب) وفريق الذاتيين الذين ينكرون أن يكون للقيم وجود موضوعي ، ولا ينسبون إليها إلاّ وجوداً ذاتياً ، أي في النفس .

فلننظر في آراء الواقعيين :

مذهب الواقعيين في وجود القيم

أما الفريق الأول . الذي ينسب إلى القيم وجوداً قائماً بذاته خارجاً عن النفس . فعلى رأسه أفلاطون الذي جعل صورة الخير على قمة عالم المثل أو الصور . وجعل سائر القيم مشاركة فيها . وهذه الصور كلها . وعلى رأسها

صورة الخير ، ليست مجرد تصورات ذهنية لا وجود لها إلاّ في الذهن ، بل هي موجودة وجوداً حقيقياً ، وإن كان مختلفاً عن الوجود المادي للأشياء المادية ، ووجودها الحقيقي هذا هو في العالَم المعقول ، وما الموجودات المتصفة بالصور إلاّ ظلال لها وأشباح .

أما أنصاره في العصر الحاضر ، فنذكر منهم :

١ — و . ر . سورلي W.R. Sorley (١٨٥٥–١٩٣٥) في المحاضرات التي ألقاها سنة ١٩١٤ — ١٩١٥ في كمبردج ضمن سلسلة محاضرات جفورد ، وخرجت بعنوان : « القيم الأخلاقية وفكرة الله » [١] وفيها يقرر أن العلم علم بما هو كلي وعام ؛ أما التاريخ فموضوعه ما هو فردي . والفردي يحتوي على العامّ أو الكلي ، حتى إن الفرد هو الغرض النهائي من الفلسفة . وأعلى فرد هو الإنسان : وهو من ناحية — مندرجٌ في عالم الترابط العلي ، ومن ناحية أخرى هو يتجه إلى القيم . وخصوصاً القيم الباطنة intrinsic التي لا تنتسب إلاّ إلى الأشخاص . وهذه القيم الباطنة هي موضوعية تماماً مثل القوانين العلية . والحجج التي تقال ضد موضوعيتها تصدق هذه الموضوعية العلمية. ومن بين هذه القيم الخير goodness . وعلينا أن نجد وجهة النظر التي تسمح لنا بفهم مظهري حياتنا ، وأعني بهما : الارتباط العِلّي ، causal connectedness والتقويم المثالي ولكننا في سبيل هذا الفهم نصطدم بصعوبتين :

أ) ما الذي يجعل تحقيق القيم في الوقائع ناقصاً ؟

والجواب أن مرجع ذلك إلى الحرية ، وهي ضرورية لهذا التحقيق .

ب) ما السبب في أن العالم العِلّي بمعزلٍ عن التقويم ؟

والجواب الوحيد على هذا هو أن العالم غَرَض purpose والعالم العِلّي لا

---

(١) W.R. Sorley : **Moral Values and the Idea of God**, Gifford Lectures 1914-1915. Cambridge University Press, 2nd ed. 1921, pp. 497-504.

يمكنه أن يعفي الناس من مهمة تحقيق القيم . إن العالم العِلّي ليس إلاّ الوسط الذي يمكن من تشكيل وتدريب الكائنات الأخلاقية .

وهاتان المسلّمتان تفضيان الى تقرير هذه الحقيقة وهي أن التوافق بين العالمين : العِلّي والتقويمي ، عالم الأسباب وعالم القيم ، يفترض عقلاً يشملهما وإرادة تهيمن عليهما ، هو العقل الأعلى suprême أو الله بوصفه أساس كل حقيقة واقعية .

١) رينيه لوسنّ (١٨٨٢ -- ١٩٥٤) الذي قرر أن المطلق l'absolu يجب أن يتصوَّر على أنه القيمة المطلقة . وهذا المطلق هو الله . « والمطلق يجب أن يؤسس المعرفة بواسطة الحقيقة ، و « يرخّص في » الفعل بواسطة الخير ، و « يَسْحَرُ » charmer الحساسية القابلة بواسطة الجمال ، و« يجتذب» ravir الحساسية الديناميكية (الفعّالة) بواسطة المحبة ... من حيث أن القيمة المطلقة يجب — وإلى أعلى درجة — أن تملك الشخصية . التي نعرف أنها القيمة العليا وقلب الروح ، فإن المطلق يجب أن يسمى : الله ، ولكننا لا نعرفه إلا بفضل المشاركة — التي يمنحنا — في القيمة . بدرجة تتناسب مع سعينا . وبهذه المشاركات في القيمة نصل نحن أيضاً إلى الشخصية » (١) .

ويزيد لوسنّ في توكيد هذا المعنى في كتاب آخر فيقول :

« إن الموجود (الأعلى) l'Etre قيمة : وفي الموجود الأعلى l'Etre نجد الأساس الواقعي للحقيقة ؛ إنه الرسوخ solidité الذي بدونه لن نستطيع أن نفعل شيئاً ، والأمان الذي يشعرنا به هذا الرسوخ . لكن . هل معنى هذا أنه يجب علينا أن نقرر أنه مساوٍ في الامتداد co-extensif للقيمة المليئة la valeur plenière ؛ أولاً ، الموجود (الأعلى) من حيث هو كائن ولا شيء يبرره . يتبدى على أنه اقعة بسيطة . لماذا هو ؟ متى ما صعدنا إلى ما

(١) René Le Senne : Traité de morale générale, p. 693; 2e éd., Paris, 1947.

يزوّدنا بالجواب عن هذا السؤال ، جعلنا الوجود (الأعلى) l'Etre في المحل الثاني . ومشتقاً dérivé بالنسبة إلى القيمة المطلقة . إن الله هو القيمة (العليا) valeur التي توجد ذاتها ؛ وبوصفه علّة ذاته causa sui فهو قيمة بوصفه علة وموجود (أعلى) Etre بوصفه معلولاً (لذاته) . وما أعنيه فيه لا أنه موجود، بل أنه ذو قيمة vant [1] » .

ولكن هيدجر يهاجم هذه الفكرة بعنف ، لأن وصف شيء بأنه قيمة من شأنه أن يقلّل من قيمة هذا الشيء . ذلك لأن الوصف بأنه قيمة . معناه أننا نقتصر على اعتبار الشيء الموصوف مجرداً موضوع لتقدير الإنسان . علماً بأن وجود الشيء لا يستنفد في كونه موضوعاً . حتى لو كانت هذه الموضوعية تتخذ طابع القيمة . إن كل تقويم إضفاءٌ لطابع الذاتية subjectivisation . « فالتصريح بأن الله هو القيمة العليا يقتضي أن يحطّ من قدر ماهية الذات الإلهية . والتفكير بالتقويم penser en evaluant يكوّن هاهنا . وفي كل موضع . أكبر تجديف ضد الموجود يمكن تصوره » [2] . إن التقويم معناه إنزال درجة الموجود إلى مرتبة أنه مجرد شيء .

والواقع أن قول لوسن إن الله أو المطلق هو القيمة العليا — هو قول غامض : فهل يقصد من ذلك أن الله مصدر القيم ؟ لو كان هذا هو مقصوده . فسيكون سوء تعبير منه أن يصف الله بأنه القيمة العليا . ولم يقصد لوسن إلى هذا قطعاً . وإلاّ لقاله بصراحة . أو يقصد أن الله هو المعيار الأعلى الذي بالقياس إليه توضع القيم ؟ لكن هذا أيضاً تفسير غير مقبول ولا معقول ، لأن القيم تتعلق بالسلوك الإنساني . وما أبعد الفارق بين أفعال الله وأفعال الإنسان ! أو يقصد ثالثاً أن الله هو القيمة العليا . بمعنى المثل الأعلى والغاية النهائية ؟ لكن لوسن لم يكن من القائلين بوحدة الوجود بحيث يقصد هذا المعنى الذي قد يفهم في فلسفة أفلاطين

---

(١) R. Le Senne : **La Destinée personnelle**, p. 246. Paris, Flammarion. 1951.

(٢) Martin Heidegger : Lettre à Jean Beaufret. **Fontaine**, No. 63, pp. 790-791.

ومن شايعه مثل جون اسكوت اريجين .

٣) ومن هنا صدق ماكس شيلر (١٨٧٤ – ١٩٢٨) حين أنكر أن تصلح فكرة الله لأن تملأ وظيفة النموذج الأول ، مثلما تقوم النماذج الإنسانية بهذا الدور ؛ « لأن ذلك سيكون خطأ وتناقضاً أن يتخذ الشخص المتناهي من الموجود اللامتناهي نموذجاً يقتدي به ، ولا حتى أن يعده نمطاً أرلياً prototype خالصاً لنماذج من هذا القبيل » . وأفحش من هذا خطأ أن نرد – كما فعل هرمن كوهن Hermann Cohen وباول ناتورب Paul-Natory –فكرة الله إلى مجرد « مثل أعلى » idéal تجد فيه الإنسانية وحدتها .

وما ينبغي أن يقال – في نظر شيلر – هو أن خبرية الله الجوهرية تكوّن فكرةً تتضمن – على نحوٍ كامل كمالاً غير متناه في ملاء نموذجيتها – أنماطاً لأشخاص ذوي القيمة الصادقة صدقاً كلياً . وفقط ابتداءً من اللحظة التي فيها الشخص المتناهي يمكنه أن يدخل في علاقة تجربة حية مع الذات اللامتناهية – نقول إنه فقط ابتداءً من هذه اللحظة يمكن خبرية الله الجوهرية أن تنفصل إلى وحدات ذاتية تقويمية ، أي إلى أنماط من القيمة ذات درجات متوالية [١] .

وهكذا نرى أن شيلر وإن أنكر أن يتصور الله على أنه النموذج الأعلى ، أي القيمة المطلقة ؛ لما بين الانسان المتناهي والله ، وهو الوجود اللامتناهي ، من فارق جوهري شاسع ، فإنه مع ذلك يؤسس القيم في تجربة وجدانية مع خبرية الله المطلقـــة .

٤ – ولقد قرر [٢] ماكس شيلر أن الأدنى يتوقف على الأعلى ؛ بعكس القاعدة المشهورة التي تقول إن الأعلى يقوم على الأدنى. فعنده أن الأدنى لايوجد حقاً إلا بقدر ما يوجد الأعلى الذي يرتبط به ويجد فيه معناه . ولتوضيح ذلك

---

(١) راجع M. Scheler : **Der Formalismus in der Ethik**, S. 612-613; tr. fr., p. 587.

(٢) الكتاب نفسه ص ٩٢ ، ط ٢ الألمانية في : نقولاي هرتمن : « الأخلاق » الترجمة الانجليزية ، ج ٢ ص ٢٧ ، لندن سنة ١٩٦٣ .

يتناول العلاقة بين قيمة « المفيد » وقيمة « الملائم » : كالمفيد هو ما يفيد لأمر من الأمور ، ولا يمكن المفيد أن يكون « مفيداً » في ذاته وبذاته . وهذا فإن قيمة أعلى هي الشرط التقويمي للمفيد .

وهنا يتساءل نقولاي هرتمن (١٨٨٢ – ١٩٥٠) : إذا صحّ هذا في حالة « المفيد » و « الملائم » ، فهل يصدق أيضاً في أحوال القيم الأخرى ؟ و « هل صحيح أن القيم الحيوية تقـوم على القيم الروحية . أو أن هذه الأخيرة تقوم على قيمة أخلاقية عليا ؟ صحيح أن الحياة تكتسب معنى أرفع وأسمى بالاستمداد من القيم الروحية . لكن هذه الحقيقة ترجع إلى مكانة هذه القيم الروحية في سلم القيم نفسها . والبعض ، في مقابل ذلك ، يذهب إلى حد القول بأن قيمة الحياة ستهدر ، إذا لم تكن مرتبطة بقيمة الوجود الروحي ، الذي يندرج فيه الشعور بالقيمة الحيوية (البيولوجية) .

ولكن هذا يفضي في الواقع إلى إنكار القيمة الخاصة بالحياة نفسها ، وخطورة الجريمة الأخلاقية المتضمنة في القضاء على الحياة – حتى إذا لم يكن فيها قيم روحية تستحق الذكر – لن تكون مفهومة إطلاقاً . كذلك من المناقض لاحساسنا بالقيمة ، وخصوصاً لاحساسنا الأخلاقي أن نجعل القيم الروحية (بما فيهـا الاستحقاق الأخلاقي للفعل) متوقفة على قيمة مطلقة متعلقة بالعالم الآخر وذات طبيعة دينية . والسمة المميّزة للقيم الروحية ـ القيم الجمالية مثلاً – هي استقلالها البيّن بنفسه ، واكتفاءها بذاتها وعدم توقفها على آفاق أوسع .

ونفس الشيء يصدق على القيم الأخلاقية . إن تأسيسها على قيمة أعلى هو مجرد تأمل نظري ميتافيزيقي متصوّراً على أنه سَنَد لمقالات دينية فلسفية هي – بما هي كذلك – لا تلقي أي ضوء على الحقيقة الجمالية أو الأخلاقية . وهذه الفكرة كلها ، القائلة بأن الادنى يتوقف على الأعلى ، هي في حقيقتها حكم سابق prejudice غائيّ ؛ وإذا جعلنا منها صيغة كلية لكان معناها ، أن التراكيب

الدنيا تتوقف دائماً على تراكيب عليا بوصفها غايات . من أجلها توجد وفيها وحدها تجد معناها .

ومثل هذا القانون الغائي سيفترض تدرّجاً غائياً مستمراً للقيم وتركيباً غائياً لعالم القيم ، وسيؤكّد شيئاً ليس فقط لا يمكن التحقق من صدقه ، بل وأيضاً يضادّ القوانين المتعلقة بالتوقف والتي تنتهك في النزعة الشخصية الميتافيزيقية .

وضد هذا يجب أن يتقرّر أن كل درجات القيم الحقيقية حقاً ، لها استقلالها الذاتي الخاص الذي لا يمكن أن ينتقص منه أي نوع من التوقف على شيء أعلى . وعالم القيم ، بالقدر الذي هو به عالم من الأمور المثالية التي تقيم نفسها بنفسها — ينهض أو يسقط مع هذا المبدأ التأسيسي . والقيم الروحية بخاصّة ، حتى تفاصيلها النهائية ، هي التي تكشف بتركيبها — عن هذا الاستقلال . فما هو جميل هو جميل لذاته ؛ وما هو مضحك هو مضحك في ذاته ؛ وما هو نبيل أو محبوب هو نبيل أو محبوب جوهرياً وذاتياً . وكل إشارة إلى شيء آخر تكون هذه من أجله هو تفكير وهمي ...

وعلى العكس من ذلك يكون تأسيس القيمة العليا على القيمة الدنيا ، كما نقرر هنا . إنه لا يتضمن من جانب القيم العليا أي تخل عن استقلالها ؛ لأنه لا يمسّ الطابع التقويمي للقيم العليا ؛ بل يتعلق فقط بالعناصر التركيبية لمضمونها ، بالقدر الذي به ينبغي أن يكون لهذه طابع خاصّ بها . والقيمة العليا لا تتحدد تماماً بالقيمة الدنيا . وتوقفها ليس تقويمياً . وبالأحرى ليس غائياً ، بل هو ماديّ فحسب . أو تشكيلي كما في معظم الأحوال modal »[1] .

---

(١) Nicolai Hartmann : Ethik, engl. tr., II, pp. 27-29. London, 1963.

الفصل الرابع

الواجب

— ١ —
تمييزات

« **الواجب** . هذه الكلمة السامية العظيمة » كما يقول كنت Kant — هو عصب الأخلاق كلها . لأنه الشعور بالالتزام تجاه القيم . وتجسيد السلوك المؤدي إلى تحقيق الغايات الأخلاقية والدافع الباطن إلى تنفيذ ما تقضي به الأخلاق .

ولتحديد معناه بدقّة ، ينبغي أن نقدم بعض التمييزات :

— الواجب والضرورة :

وأول تمييز ينبغي تقريره هو التفرقة بين الواجب وبين الضرورة . الضروري هو ما لا يمكن أن يكون بخلاف ما هو كائن . وذلك في مقابل لممكن contingent وهو ما يصحّ أن يكون وألا يكون . والضرورة إما

ميتافيزيقية مثل ضرورة عدم التناقض ، وضرورة النتائج عن المقدمات في الاستدلال الرياضي ، — أو فزيائية (طبيعية) مثل ضرورة سقوط الأجسام إذا لم يمنعها مانع . وضرورة تمدد المعادن بالحرارة . وتجمّد الماء في درجة صفر مئوية ، الخ . وينبغي ألا نخلط بين القهر أو القسر من ناحية ، وبين الضرورة من ناحية أخرى . إذ القهر أو القسر يطلق على ما يمنع الفعل الحرّ (الإنساني) من أن يتحقق : سواء كان هذا الفعل الحر مادياً مثل تحريك اليد أو القدم أو أعضاء الإنسان بعامة ، أو كان معنوياً مثل التعاطف أو الاحسان أو الصدق . الخ .

أما الواجب فمعنى أخلاقي لا شأن له بالضرورة الميتافيزيقية أو الفزيائية أو القهر والقسر ، لأنه مبنيّ على الحرية التي تلزم نفسها بقيم وأفعال معلومة . ومن هنا قيل إن الواجب التزام تلتزم به ذات حرّة . ولهذا يخلط بين الواجب **devoir** والالتزام **obligation** فيستعملان عامةً بمعنى واحد . وإذا ميّز بينهما فعلى أساس أن الالتزام هو الشعور الباطن ، والواجب هو الأمر المحدد العينيّ .

وقد حدد هاملان [1] ماهية الالتزام بالنسبة إلى الضرورة العقلية فقال : « الضرورة العقلية التي تخاطب الحرية ، اللازم غير القاسر **nécessaire sans être nécessitante** — هذا ، فيما يبدو ، هو ماهية الالتزام » .

ب — الواجب (أو الالتزام) والحرية :

أما وقد ميّزنا تمييزاً واضحاً بين الواجب والضرورة . فقد أصبح من الواضح ما بين الواجب والحرية من صلة وثيقة . ذلك أن الواجب ، وإن كان ملزماً أخلاقياً فإنه يتفق مع بقاء الإنسان حرّاً . صحيح أن الالتزام يقلّل من

---

(١) **O. Hamelin : Essai sur les éléments principaux de la représentation, 3e éd., p. 343. P.U.F., 1952.**

مجال الاختيار ، وأحياناً يلغيه تماماً . لكن الشعور بالالتزام يصدر عن إرادة حرّة هي التي تشرّع لنفسها بنفسها ، وهي التي تقرر لنفسها بنفسها أداء الواجب . فالتحديد للاختيار بل زواله أحياناً يصدر عن الذات نفسها ، وليس أمراً مفروضاً عليها من خارج ، مثل القوانين الوضعية المزوّدة بالجزاءات ، ان الواجب يبدو كمثل أعلى يتجاوب مع مقتضيات العقل . وفي هذا يقول كنت Kant : إن فكرة الواجب لا يمكن أن تفترض أي قسْرٍ غير ذلك الذي يمارسه الإنسان على نفسه بنفسه في التحديد الباطن للإرادة [1] » .

بل يذهب كنت إلى أبعد من هذا فيقرر أن الواجب (أو الأمر المطلق) ليس ممكناً إلاّ بالحرية . ويصيح مخاطباً الواجب : « أيها الواجب ! أين نجد جذر جذعك النبيل ؟ إنه لا يمكن أن يكون إلا ما يرفع الانسان فوق نفسه بوصفه جزءاً من العالم المحسوس — وما يربط بينه وبين نظام من الأشياء لا يمكن أن يفهمه غير العقل . وفي نفس الوقت يهيمن على كل العالم المحسوس ومعه على الوجود . المحدد تجريبياً ، الخاص بالإنسان في الزمان . وعلى مجموع كل الغايات ... ، إنه ليس شيئاً آخر غير **شخصيته** ، أعني **حرّيته** ، والاستقلال تجاه آلية الطبيعة كلها ... فلا عجب أن على الانسان — وهو ينتسب إلى هذين العالمين ، أن يعتبر وجوده الخاص من حيث نسبته إلى تحديده الثاني والأعلى — أن يعتبره بالتوقير ، وأن يبذل أكبر احترام للقوانين التي يخضع لها في هذه الحالة » .

ومن أجل تفسير هذا الرأي ، يقول كنت إن الإرادة نوع مندرج تحت جنس **العلّية** ، فهي العليّة الخاصّة بالكائنات العاقلة بوصفها عاقلة . والعليّة نوعان : العليّة **بالضرورة** (**وهي عليّة الطبيعة**) **والعلّية بالحرية** . وهي **العلّية** الخاصة بإرادة الكائنات العاقلة .

والعليّة بالحرية ، أو العليّة الإراديّة للكائنات العاقلة . هي الخاصة التي

---

(١) I. Kant : **Principes métaphysiques de la morale**, tr. fr. par Tissot, pp. 146-147.

للإرادة أن تفعل دون أن تحدّدها في فعلها عِلَلٌ أجنبية . وعليّة الكائنات غير العاقلة هي على العكس من ذلك عِليّة لا تفعل إلاّ تحت تأثير علل أجنبية . إنها عليّة بالضرورة الطبيعية .

والإرادة التي تلتزم بالواجب في فعلها هي إرادة حرة ، وعليتها عِليّة بالحرية .

ولكن هذا التصوير للعلاقة بين الواجب والحرية قوبل بهجوم شديد :

١ — فقال شوبنهور إن « الواجب هو ما هو مضادّ للطبيعة » ؛ فهو يتنافى إذن مع الحرية ؛ ولو كان متسقاً مع الطبع ، لما كان واجباً .

٢ — وقال بول فاليري (١٨٧١ — ١٩٤٥) : « إن الأخلاق ضربٌ من فنّ عدم تحقيق الرغبات ، ومن إمكان إضعاف الأفكار ، ومن فعل ما لا يسرّ ، ومن عدم فعل ما يسرّ . ولو كان الخير يلذّ ، ولو كان الشرّ لا يلذ ، لما كانت هناك أخلاق ولا خير ، حتى إن الظاهرة الأخلاقية ليست في النهاية غير الملاحة ضد التيار وبالقرب من الشهوات والصور » . (١)

٣ — ورأى نيتشه في القول : « يجب عليك ... » ما يسد الطريق أمام الخلق والابتكار . وعلى الانسان الأعلى أن يضع : « أريد ... » مكان « يجب عليك ... » لأنه ينبغي عليه أن يتحرر من « يجب عليك ... » لكي يكون في وسعه بعد ذلك أن يكون قادراً على خلق قيم جديدة (٢) . إن ما يخشاه نيتشه هو أن يقف الواجب — بوصفه أمراً مفروضاً — عقبة دون حرية خلق قيم جديدة .

٤ — وجان — ماري جويو (١٨٥٤ — ١٨٨٨) يقول بنفس الرأي : فهو يعارض قول كنت : « يَجِبُ عليّ » ؛ إذن أستطيع » — بقوله هو : « أستطيع ،

---

(١) Paul Valéry : Choses lues, p. 202. Gallimard, 1932.

(٢) F. Nietzsche : Ainsi parlait Zarathoustra. 6d. bilingue, Aubier-Montaigne, pp. 87 et 89.

إذن يجب عليّ » [1] . ويَرى الاّ إلزام ، ولا جزاء ، ويقول : « استشيرْ أعمق غرائزك ، وأكثر عواطفك حيوية ، وأكثر كراهياتك اعتياداً وانسانية ، ثم ضَعْ بعد ذلك فروضاً ميتافيزيقية عن أساس الأشياء . والمصير الخاص بالكائنات ، وبث أنت » (« مجمل أخلاق بغير إلزام ولا جزاء » ، ص ٢) . إنه يطلب إلى الإنسان أن ينطلق مع فيض الحياة ، دون أن يتقيد بقيود الواجب والإلزام ، لأن هذه تقلّص الحياة وتُنضِبُ معينها الثرّ . والواجب عنده هو الشعور بنوع من القوة الباطنة بطبيعتنا العالية على سائر القوى . إن الواجب « هو زيادة فيض الحياة التي تريد أن تمارس طاقتها وأن تبذل نفسها ؛ ولقد بولغ في تفسيره حتى الآن بأنه شعور بالضرورة أو بالقسر ؛ ولكنه قبل كل شيء شعور بالقوة » (الكتاب نفسه ص ١٠٦) .

جـ — الواجب والميول الطبيعية :

وهذا يقودنا إلى التحدث عن تمييز آخر هو العلاقة بين الواجب وبين الميول الطبيعية . ذلك أن الواجب يقابل الوجود . فكما يقول لوسنّ : « الواجب هو ما ليس بعدُ ، أما الوجود — بما هو وجود — فهو الذي يقضي على الواجب بتحقيقه . [2] » فها هنا تقابل بين ما يجب أن يكون ، وبين ما هو كائن . وإذا تحقق ما يجب أن يكون ، فقد صار كائناً ولمَ يُعدْ بَعدُ واجباً .

فاذا كانت الميول الطبيعية هي ما هو كائن ، فالواجب يضادها . ومن هنا قال كَنْت [3] إن الواجب هو نوع من القسر الذي يمارسه الإنسان ضد ميوله الطبيعية في سبيل تحقيق غاية أخلاقية . ويقول نابير [4] في نفس المعنى :

---

(١) J.-M. Guyau : **Esquisse d'une morale sans obligation ni sanction**, p. 248. Paris, 1885; n. éd., Alcan, 1935.

(٢) R. Le Senne : **Le Devoir**, p. 262, 2e éd., Paris, 1950.

(٣) I. Kant : **Principes métaphysiques de la morale**, tr. fr., p. 87.

(٤) J. Nabert : **Eléments pour une éthique**, p. 47.

« لا بد أن يقهر الواجب – إلى حد ما – وجودنا الواقعي كيما نستطيع أن نؤكد ، بعد هذا ، أن تفضيلاتنا ليست هي بعينها ردود فعل طبيعية معلومة » .

ويذهب كنت إلى حد استبعاد صفة الأخلاقية عن الفعل الذي يُنْجَز عن ميل aus Neigung ، وإن كان لا يستبعد الفعل المنجز مع ميل mit Neigung. وبعبارة أخرى : يؤكد كنت أن الفعل إذا كان دافعه هو الميل فهو ليس فعلاً أخلاقياً ؛ لكن لا بأس على الفعل الصادر عن الواجب أن يصحب انجازه ميلٌ إلى ذلك . ومن هذا النوع الأخير المحافظة على الحياة : فهي واجب ، وفي نفس الوقت ميل طبيعي في الإنسان .

ومن هنا ينبغي التنبيه على ما حدث من سوء فهم ؛ لما يعرف بالتشدّد الكنْتي – le rigorisme kantien . فقد فسّره البعض بمعنى أن الواجب ينبغي أن يؤدّى بدون ميل أو ضد الميل الطبيعي ، وكأن الفعل لا يكون خيّراً إلاّ إذا لم يصادف هوى في النفس ! وتبعاً لهذا التفسير سخر الشاعر فريدرش شلر (١٧٥٩ – ١٨٠٥) من هذا التشدد في أهجية[1] تقول :

تورُّع الضمير : « إني أخدم أصدقائي عن طيب خاطر ، لكني وآسفاه ! أفعل ذلك مع ميل mit Neigung ، وهكذا كثيراً ما يخزني ضميري لأني لست من أهل الفضيلة » .

قرار : « ما عليك إلاّ أن تسعى لازدراء هذا الميل ، وأن تفعل حينئذ وأنت كاره ما يأمرك به الواجب » .

ولكن هذا تفسير خطأ لفكرة كنت . « فالمشكلة التي تهمّ كنت هي مشكلة **أساس** الأخلاق . ورأيه هو أن الأخلاق لا يمكن أن **تؤسّس** على الحساسية الانفعالية . وعنده أن كل ميولنا (مثل كل عياناتنا) حسيّة . وفكرة السعادة ليست فكرة عقلية محضة . إنها مثل أعلى من إبداع الخيال وليست

---

(١) فريدرش شلر : أهجية « الفلاسفة »

من صنع العقل . إنها من حيث الشكل تصنع كُلاّ مطلقاً هو : إرضاء كل الميول ؛ وهي تقتضي المعرفة الكاملة بكل شروط هذا الإرضاء . ومن حيث الموضوع ، فإن هذه الفكرة لا تتألف إلاّ من معطيات جزئية . إنه لمثل أعلى غير محدَّد : نحن جميعاً نريد أن نكون سعداء ، لكي لا يَستطيع أحدٌ أن يقول بالدقة ماذا يودّ ويرجو . وتشدد كنت ليس في حقيقته غير نزعته العقلية التي تنشد ميتافيزيقا أخلاقاً مؤسسةً في العقل المحض وصالحة لكل كائن عاقلٍ ، بغض النظر عن الميول الحسيّة التي يمكن أن توجد عند الكائنات العاقلة ، مثل بني الإنسان، الذين هم في الوقت نفسه كائنات حسيّة . ولكن هذا لا يجرّ أبداً إلى شكل من الزهد يقوم في رفض السعادة . إن الميل إلى السعادة مغروز بالضرورة في طبيعة « كل كائن عاقل متناه » . — وكنت لا يطالب هذا الكائن بالتخلّي عن السعادة ... إن التشدد الكنتي لا يقوم في دمغ الميول بأنها شريرة ؛ بل يقوم في رفض صلاحيتها لأن تكون قواعد للإرادة ومبادىء للأخلاق . إنه لا يُدين المشاعر الطيّبة ولا يستهجن لذة العمل الصالح ؛ لكنه يرفض أن تقوم هذه المشاعر بتزويد الإرادة بقواعـــدها المقرِّرة . [1] »

إن كَنْت يريد من القانون الأخلاقي أن يكون عقلياً محضاً ؛ أي خالياً من كل شوائب الدوافع والميول ؛ لأن هذه تفسد من صفاء القانون العقلي وسموه وقوّته ، كما يفسد أي عنصر تجريبي ، مهما ضؤل ، قوة وقمة البرهان الرياضي إذا دخل فيه . [2] بل يمضي كنت إلى أبعد من هذا ، فلا يقتصر على توكيد استقلال القانون الأخلاقي عن العواطف والدوافع ، بل واستقلاله عن كل توجيه خاص يكون من شأن العقل الانساني ، بحيث يصلح القانون

---

(١) Joseph Vialatoux : **La Morale de Kant**, 21-22. Paris, P.U.F., 5e éd., 1968.

(٢) I. Kant : **Critique de la Raison Pratique**, p. 39, tr. fr. Picavet, 3e éd. Alcan, Paris 1906.

الأخلاقي والواجب ليس فقط للناس . بل وأيضاً « لكل الكائنات العاقلة بوجه عام » (« تأسيس ميتافيزيقا الأخلاق » . ترجمة دلبوس إلى الفرنسية ، ص ١١٤ ، ط ١٠ باريس ، ١٩٤٣) .

وسنعود إلى هذا الموضوع عند الكلام عن مذهب كنت في مقابل سائر المذاهب .

— ٢ —
أنواع الواجبات

يمكن تقسيم الواجبات بحسب وجهات النظر الأربع التالية :

أ — من حيث الشكل ؛

ب — من حيث الذوات التي تجاهها تكون الواجبات ؛

ج — من حيث النظام القانوني ؛

د — من حيث الالتزام الذي تتضمنه .

أ — فمن حيث الشكل تنقسم الواجبات إلى :

١ — واجبات ايجابية ، وهي التي تفرض الالتزام بفعل شيء . وتسمى أيضاً الأوامر . مثل : يجب عليك أن تدفع الديون التي عليك .

٢ — واجبات سلبية ، وهي التي تعبر عن نهي . مثل : لا تقتل ، لا تسرق . وتسمى أيضاً : النواهي .

ب — ومن حيث الذوات التي تجاهها تكون الواجبات تقسم إلى :

١ — واجبات تجاه الله ؛

٢ — واجبات تجاه الغير ؛

٣ — واجبات تجاه الذات الخاصة .

وقد يقع التنازع بين هذه الواجبات الثلاثة : فيتعارض واجبي تجاه الذات

مع واجبي تجاه الغير مثلاً . ومن هنا يمتد البحث إلى تنازع الواجبات ، وإلى تقرير الأولوية حين يقع التنازع : أيها أولى بالاتباع إن تعارضت ؟

جـ – ومن حيث النظام القانوني juridique تقسم الواجبات إلى :

١ – واجبات قانونية ، وهي التي تفرضها القوانين الوضعية ، مثل : يجب أن تدفع الضرائب المستحقة عليك ؛ يجب أن تحصل على رخصة قيادة السيّارة قبل قيادتها .

٢ – واجبات بمعزل عن القانون ، وهي الواجبات الأخلاقية بوجه عام ؛ مثل الاحسان ، حبّ الجارّ ، الصدق في القول ، الاعتراف بالجميل الخ .

والواجبات الأولى تترتب على عدم القيام بها عقوبات مادية ، وفي بعض الأحيان يفرض أداؤها بالقوة القاهرة . أما النوع الثاني فلا يترتب على عدم الوفاء به عقاب مادي ، ولا يتضمن أي قهر أو تنفيذ بالقوة .

د – ومن حيث الالتزام يميّز بين واجبات العدالة justice ، وواجبات الانصاف équité .

١ – أما واجبات العدالة فترجع إلى قاعدتين اساسيتين هما :

أ) لا تسيء إلى أحد neminen laede

ب) أعْط لكل إنسان ما هو له Cuique suum

ولهذا كانت العدالة هنا قانونية تلتزم بحرفية القانون .

٢ – أما واجبات الإنصاف devoirs d'équité فتقوم على الاحسان والروح الانسانية ؛ وتتجاوز حرفية القانون إلى روحه ، وتسعى إلى تصحيح التفسير الحرفي للقانون وما يستتبعه من مماحكة وشكلية وبعد عن الغاية من القانون ، وذلك بتوسيع النظرة ومراعاة الظروف واستلهام روح المُشرع العامّة . ولهذا يقول فكتور هوجو (١٨٠٢ – ١٨٨٥) متسائلاً : « أي شيء

إذن فوق العدالة ؟ ــ الإنصاف » .

ولقد تتعارض العدالة مع الانصاف أحياناً وذلك حين يتقدم الواجب الإنساني على الواجب القانوني . فمثلاً لو أن دائناً غنيّاً حلّ له موعد دين على مدين في أزمة شديدة قد تودي بأسباب عيشه فإن الانصاف يقضي عليه بتأجيل المطالبة بالدين أو حتى تخفيضه بل وإلغائه ، بينما العدالة القانونية تقضي بالوفاء في الأجل المحدّد . وقديماً طالب شيشرون (١٠٦ ــ ٤٣ قبل الميلاد) « بالدفاع عن الانصاف ضد القانون المكتوب pro aequitate contra jus dicere و « بتجنب حرف (القانون) والتعلق بالانصاف a verbis recedere et aequitate uti . وسنرى مزيداً من التفصيل في هذا الموضوع حين نتكلم عن العدالة .

- ٣ -
تنازع الواجبات

ينشأ تنازع الواجبات حين تتعارض مع بعضها البعض ؛ فيضطر الإنسان إلى أداء البعض على حساب ؛ أو بانتهاك ، البعض الآخر ، إذ لا بد من الاختيار . فما هي الضوابط الأخلاقية لهذا الاختيار ؟

هناك ثلاثة ضوابط ، وهي :

١) من ناحية الخير المشترك :

يفضل الواجب المنبثق عن اعتبار أسمى ويكون أوفى بتحقيق الخير المشترك . وتبعاً لذلك تفضل الواجبات الطبيعية على الواجبات القانونية البحتة ؛ وتفضل الواجبات السلبية (النواهي) على الواجبات الايجابية (الأوامر) ؛ وتفضل الواجبات الكلية على الواجبات الجزئية ؛ وتفضل واجبات العدالة على واجبات الاحسان charité .

٢) من ناحية الموضوع :

تفضل الواجبات ذوات الموضوع الأنبل والأكثر ضرورية وكليةً : فمثلاً تفضل الواجبات المتعلقة بالروح عن تلك المتعلقة بالبدن ؛ وتفضل واجبات الدولة على واجبات ما يناسب الشخص .

٣) من ناحية الأشخاص أو الذوات :

تفضل الواجبات تجاه الله على الواجبات تجاه الناس ؛ وتفضل الواجبات

تجاه الآباء والأقربين على الواجبات تجاه الأغراب كما في الآية الكريمة : « الأقربون أولى بالمعروف » .

وفي جميع هذه الأحوال يفترض « تساوي الظروف الأخرى » ، إذ لا بد أن ندخل في اعتبارنا مجموع الظروف . ولهذا قد يؤدي اعتبار مجموع الظروف إلى تعديل التفضيلات التي أتينا على ذكرها ، وقلب بعضها ، فنغلّب الإحسان على العدالة ، أو صحّة الجسم على الفائدة الروحية (كما في صوم المريض) ، أو المناسبة الشخصية على الواجب نحو الدولة (التهرب من الضرائب الباهظة في حالة العوز المدقع) .

— ٤ —
منشأ الواجب وحقيقتـــه

رأينا أن كَنْت جعل « الواجب » مصدره العقل العملي ، السابق على كل تجربة وتربية .

ولكن فرويد وأنصار التحليل النفسي يرون في الواجب أثراً من آثار الأنا الفوقاني surmoi المتكوّن تحت تأثير الآباء والمربين عند الطفل . فهم الذين أودعوا في نفسه الشعور بالواجب خوف الوقوع تحت طائلة العقاب بأنواعه : العقاب المادي ، والعقاب الأدبي أي الازدراء من جانب الآخرين . ثم بعد مرحلة الطفولة يستمر الأنا الفوقاني تحت ضغط المجتمع والرأي العام والمعايير السائدة بين الناس . ولهذا يتساءل أنصار التحليل النفسي عمّا إذا كانت « كل المذاهب القائمة على أخلاق الواجب لا تجد أصولها في استمرار الأنا الفوقاني الطفولي ، على الرغم من المظهر العقلي الذي تتخذه »[1] . وهم يفسرون أخلاق الواجب بأنها استمرار لفعل الأنا الفوقاني ذي النزعة القاهرة للغير sadique والمتصنعة بالقسوة ؛ ونجدها عند المتزمّتين والموسوسين les scrupuleux et les obsédés الذين يبالغون في التشدّد الخلقي إلى درجة الهوس والعصابية .

لكن هناك من يرون في أخلاق الواجب تعبيراً عن نزوع إلى أعلى تعبير

(١) G. Parcheminey : « Morale du bien, du devoir, et leurs relations instinctuelles », in Psyché, 18-19 (avril-mai 1948), p. 445.

عن الحياة الشخصية . يقول ج. جوسدورف : « إن الواجب ، في حقيقته ، يبدو حينئذ لا على أنه مطلق عالٍ ، من نوع الشيء في ذاته عند كَنْت ، ولكن على أنه عامل فعال لتحقيق الشخص . إنه يقرر الوسيلة لإخلاصٍ أعلى ... وتدخل الواجب لا ينجم عنه أي سلب للشخصية ، واستبدال للشخص ، وافتراض لنوع من الشخص في ذاته يأتي ليحل في كل إنسانٍ محل الكائن المتجسّد بواسطة فاعل أخلاقي مثالي ، واحد بالنسبة إلى الجميع . إن الشعور بالالتزام ، لا بمعنى الأمر التأديبي القاهر ، بل بمعناه العيني كطموح ونبض عاطفي ومقتضى روحي — يؤكد ، على العكس ، حركةً تحملني صوب أعلى تعبير عن حياتي الشخصية [1] » .

أما عند الأخلاقيين ذوي النزعة المسيحية اللاهوتية فثم نزعةٌ إلى الربط بين الواجب (أو الالتزام) وبين المحبة . وقد تأثروا قول القديس بولس : « إن المحبة هي أداء الشريعة » (الرسالة إلى أهل روما الفصل ١٣ العبارة ١٠) . إذ يرى المؤمن في أوامر الشريعة تحقيقاً لناموس المحبة . يقول أ. مارك : « إن ما يجب علينا هو ما نريده ، وما نحبه . لكن هذه الإرادة وهذه المحبة تتخذان شكل الالتزام ، لأنهما ليسا منتصرين من أول وهلة فيها ، ولأن تلقاءيتهما تلقى فينا مقاومات ينبغي التغلب عليها . إن الواجب يشير إذن ، في الحياة الأخلاقية ، إلى حال ناقصة ، هي حال المبتدئين أو المتقدمين ، أي إلى حال كل إنسان في هذا العالم . وكلما ساد حب الخير في شخص ، مُسْكِتاً كل المعارضات ، امحىّ الشعور بالقسر مخلياً المكان شيئاً فشيئاً للشعور بالاستقلال الذاتي والتلقائية الروحية المتزايدين . وفي حال الكمال الذي نصير إليه ... سيختفي (هذا الشعور بالقسر) وتسود المحبة سيادة مطلقة . إن الواجب هو

---

(١) G. Gusdorf : **Traité de l'existence morale**, pp. 130-131.

الحيلة التي تستخدمها المحبة أو الطليعة لها . ابتغاء الوصول إلى هذا الوضع [1] » .

وعند كيركجور أن الالتزام الأخلاقي هو « دعوة من أعلى » ، ولكنها في الوقت نفسه معطاة لنا . بحيث نشعر بأن هذا النداء وإن جاء من أعلى فهو في الوقت نفسه منبعث من أعماقنا . لأننا نسلم أنفسنا له ونرضاه لأنفسنا [2] .

ويقول هانز ماير في هذا الصدد : ينبغي ألا نغفل عن هذه الحقيقة وهي أنه ليس أداء الواجب بمعنى مراعاة القانون . بل العمل الباطن لطبيعتنا الإنسانية هو واجبنا . إن كنت يفرغ الحياة الانسانية ويعريها من قداستها . إن المحبة أعلى من مبدأ الواجب. وكبار معلمي الانسانية الدينيين الأخلاقيين مثل يسوع وبوذا وكونفشيوس ولاوتسيه لم يسلكوا مسالكهم أداءً لواجب . وتصور القديس فرنشسكو الأسيزي وفنسان دي بول يعملان وفقاً للأمر المطلق سيكون نوعاً من التجديف . لقد أعوزت كنت النظرة إلى ملاء الحياة الفعّالة وإلى عمق الإنسان . ولهذا أعوزه ما تعنيه المسيحية بالفداء » (« الفلسفة التنظيمية » ج ٣ ص ٢١٣ ، بادربورن سنة ١٩٦٠) .

---

(١) A. Marc : **Dialectique de l'agir, p. 447. Paris, 1954.**
وتعريف المحبة في المسيحية هو أنها الفضيلة التي بها نحب أشباهنا في الإنسانية ، بحبهم لذاتهم ، لا من أجل منفعة أو مقابل يرتد علينا ، ونسعى لتحقيق أقصى ما نستطيع من خير لهم .

(٢) راجع كيركجور : « حياة المحبة وسلطانها » ؛ « اليوميات » ٧ أ : ١٨١ ؛ ٨ أ : ١٨٥ ؛ ١٠ أ : ٤٢٨ : ١٠ أ : ٦١٨ .

الفصل الخامس

الفضيلـــة

— ١ —

تعريف الفضيلة

« الفضيلة » ترجمة للكلمة اليونانية ἀρετή المأخوذة من نفس الجذر المأخوذ منه كلمة ἄριστος ومعناها الأحسن . فهي بذلك قريبة المأخذ من الكلمة اليونانية . أما في اللاتينية فقد ترجمت إلى **virtus** ، وهي مشتقة من **virus** (= رجل) وهي لهذا تدل على الرجولية ، وبالتالي على القوة البدنية والشجاعة . لكن توسع فيها الكتاب اللاتين فأصبحت تدل على ما تدل عليه الكلمة اليونانية ، أي : الأحسن والأفضل . والكلمات في اللغات الأوربية الحديثة المشتقة من **vertus** مثل **vertu** في الفرنسية و **virtu** في الايطالية و **virtue** في الانجليزية تدل على المعنيين : الفضل ، والقوة . ففي الفرنسية **en vertu de** وفي الانجليزية **in virtue of** نجد الكلمة تدل على القوة : **en vertu de la loi** — بقوة القانون . وتدل أيضاً — وهذا هو الأغلب الآن —

على الفضل والتفوق في الخلق . والأمر كذلك اللغة العربية : فنحن نقول بفضل كذا – أي بقوة كذا .

ويعرف « معجم » لا لاند الفضيلة كما يلي : « هي الاستعداد الراسخ لإنجاز نوع معين من الأفعال الأخلاقية » ؛ أو : « الاستعداد الراسخ لإرادة الخير ؛ عادة فعل الخير » .

ويعرفها فولكييه بأنها : « العادة التي بها تمتثل الإرادة للخير : فهي تشارك العلة في هاتين الخاصتين الأساسيتين : أنها مكتسبة بالممارسة وبذلك تتميز من الطبيعة ؛ وأنها تتضمن الاستمرار وتتجلى في مجموع الحياة » . (١)

ويعرفها القديس توما بأنها « صفة طيبة للنفس بها تستقيم الحياة ولا يسيء أحدٌ استخدامها (٢) » .

ويعرفها جوليفيه بأنها : « استعداد راسخ لحسن الفعل ؛ اكتسبت على ضوء العقل . وصاحبه المباشر هو الإرادة (٣) » . ويفسره فيقول إن الفضيلة مكتسبة . وليست فطرية اللهم إلا بوصفها توجد سابقاً بالقوة في العقل العملي ، مثلما القنيّات النظرية (عيان المبادىء) توجد مسبّقاً في فضيلة العقل الفعّال . – وهي ثانياً مكتسبة **على ضوء العقل** أي أن أصلها الأول في فهم النظام الأخلاقي وشروطه المطلقة . – وثالثاً **هي تتعلق مباشرةً** بالارادة ، لأنها تنشأ عن الأفعال الإرادية ؛ ولأن الإرادة بإكثارها من نفس التحديدات . تتقوى وتكتسب قدرة خاصة على الفعل .

فإذا رجعنا إلى أرسطو وجدناه يعرفها هكذا : يحدد جنسها الذي تندرج تحته فيقول إن الفضيلة حالة اعتيادية (« الأخلاق إلى نيقوماخوس » المقالة

---

(١) P. Foulquié : La Morale, p. 326. Paris, 1959.

(٢) Saint Thomas : Sum. Theol. Ia, IIae, q. 55, art. 4.

(٣) R. Jolivet : Traité de Philosophie, IV Morale, p. 207. Paris-Lyon, 1966.

الثانية ، الفصل الرابع) ، ويحدد فصلها النوعي فيقول إن الفضيلة وسط عادل (الفصل الخامس) .

وتحديد الفضيلة بأنها حالة اعتيادية أصله عند أفلاطون : فحين أختزن معلومات في الذهن فأنا أختزنها ، وحين أستعمل معلوماتي فأنا أملكها : في الحالة الأولى اختزان xcηθ/S وفي الحياة الثانية ملكة ςεγ΄ῳ .فالاختزان وسط بين الحرمان والاستعمال [1] .

وأرسطو يسمي « حالة اعتيادية » ما سماه أفلاطون اختزاناً ، ويسمي « انرجيا » (أو الكمال بالفعل) ما سماه أفلاطون ملكة (راجع « الأخلاق إلى نيقوماخوس » م ا ف٩ ص ١٠٩٨ ب س ٣٢ — س ٣٣) . والحالة الاعتيادية عند أرسطو هي مرحلة وسطى بين عدم تحدد ما هو بالقوة وبين التحدد التام لما هو بالفعل . وبهذا المعنى فإن الفضيلة عنده حالة اعتيادية . فالنفس بذاتها خاوية ، ومجرد قوة أو استعداد للشعور بكل انفعال ؛ لكنها إذا انفعلت بالخوف أو الغضب أو الطمع أو الحب أو الحسد أو الرحمة أو الكراهية فإنها تكون في حال الفعل . والفضيلة ليست هي ما بالقوة ، ولا ما بالفعل ، بل في منزلة بين المنزلتين : الحالة الاعتيادية . وهذه الحالة الاعتيادية مكتسبة بفضل تكرار نفس الأفعال (« الأخلاق إلى نيقوماخوس » م٢ ف٢ ص ١١٠٤ أ ١١ — ١١٠٤ ب ٣) . وهذه الأفعال عقلية ، أي صادرة عن العقل والرويّة . ومن تصدر عنهم هم عقلاء ، ولكونهم عقلاء فإن الحال الاعتيادية المكتسبة عنهم تكون فضيلة .

وينجم عن هذه الحالة الاعتيادية الثبات والعصمةُ في الأفعال (« الأخلاق إلى نيقوماخوس » م٢ ف٣ ص ١١٠٥ أ ٣٢ — ٣٣) . ذلك لأن الحال الاعتيادية تخضع للعقل والروية ، وبالتالي لضبط النفس الشهوانية . ولهذا فإن الفاضل

---

(١) راجع لأفلاطون : « ثئيتاتوس ١٩٧ أ ، ١٩٩ ب ؛ « أوثيديموس » ٢٨٩ أ ، ب ؛ « فيلا بوس » ١١ د ؛ « النواميس » ك ١ ص ٦٢٥ ﻫ .

« لا يفعل أبداً أفعالاً خسيسة من تلقاء نفسه » (« الأخلاق إلى نيقوماخوس » م٤ ف ١٥ صـ ١١٢٨ ب ٢٨ – ٢٩) . ولن يشعر إذن بندم على أفعاله (م٩ ص ١١٦٦ أ ٢٩) لأنه لا يرتكب ما يلام عليه أو يخجل هو منه . « وعن أفعاله الماضية ما أجمل ذكرياته . وعن أفعاله المستقبلة هو يعلم أنها ستكون حسنة » (م ٩ ف ٤ ص ١١٦٦ أ ٢٤ – ٢٦) .

وتبعاً لذلك تكون نيته مستقيمة . واستقامة النية معناها فعل الأمور الفاضلة لذاتها (م٢ ف٣ ص ١١٠٥ أ ٣٢) أي أنها لا تفعل لشيء آخر . بل من أجل ذاتها . فمثلاً من الشجاعة الصمود في صفوف القتال والموت في صميم المعركة إن اقتضى الأمر . لكن قد يحدث أن يكون الصمود من أجل التشريفات المدنية : هنالك يكون المرء مواطناً فاضلاً ، لكنه لن يكون شجاعاً . وقد يكون الصمود لأن عند المرء تجربة عن الخطر : فيكون المرء حينئذ رجل نضال محنكاً ، لكن لن يكون هذا شجاعة . وقد يكون الصمود بسبب الحميّة في المزاج ؛ ولكن الدوابّ تفعل ذلك ؛ وليس هذا من الشجاعة . وقد يكون الصمود ، لاعتقاد المرء أنه سينجو من الخطر – لكن هذا من التفاؤل ، لا من الشجاعة . وقد يكون الصمود لعدم إدراك حقيقة الخطر ، ولكن هذا حماقة وجهالة ، وليس شجاعة (« الأخلاق إلى نيقوماخوس » م٣ ، فصل ١١) . فمتى يكون المرء شجاعاً حقاً ؟ حينما يصمد « من أجل الصمود » (م٣ ف١٠ ص ١١١٥ ب ١٢ – ١٣ ؛ ف ١١ ص ١١١٧ أ ٨) ، أو لأن ذلك حسن » (م٣ ف ١١ ص ١١١٦ أ ١١ ، ١٥ ، ب ٣ ؛ ١١١٧ أ ١٧ ؛ ١٢ ، ١١١٧ ب ٩) . ويتناول أرسطو نفس التحليل بالنسبة إلى فضيلة الجود (م٤ ف٢ ص ١١٢٠ أ ٢٣ – ٢٤) . فالفضيلة إذن هي فعل الأفعال الفاضلة لذاتها ولما فيها من جمال أخلاقي .

والفضيلة – في نظر أرسطو تقوم على العلم والإرادة . فعلى الإرادة προαίρεσις يتوقف الاختيار وتحديد الغرض ؛ ولكن العلم أو الفطنة βούλησις

هو الذي يحدد الوسائل المؤدية إلى تحقيق هذا الغرض . ويبحث أرسطو في دعوى سقراط أن الفضيلة هي العلم . وذلك في الفصلين الثاني والثالث من المقالة السابعة من كتاب « الأخلاق إلى نيقوماخوس » بمناسبة البحث في الشهوانية . وينقد أرسطو رأي سقراط هذا ويورد الشواهد على فساده في كثير من الأحيان ، وعلى صحته في بعض الأحوال : فهو صحيح إذا كان عند الانسان مبدأ عام يطبّقه في الأحوال الجزئية . لكن العلم قد يؤدي إلى ارتكاب الشر ، لأن العلم علم بالضدين ، ومن يعرف الخير يعرف الشر . ومن هنا قد تتدخل عوامل تجعله يجنح إلى اختيار ما هو شر . فالفضيلة لا ترد إذن إلى العلم ، إذ هي متميزة عن العلم ، لأن الإرادة تضاف إليها .

والخلاصة أن الفضيلة عند أرسطو هي حال اعتيادية ξξ

وهذه الحال الاعتيادية وسط بين رذيلتين . يقول أرسطو : « الفضيلة استعداد مكتسب وراسخ للفعل الإرادي التأملي ، وفقاً **لوسط عادل** يتحدد بالنسبة إلينا ، « وكما يحدده العقل » (« الأخلاق إلى نيقوماخوس » م٢ ف٦ ص ١١٠٦ ب س ٣٦) .

وعصب هذا التعريف يقوم في **الوسط** العادل μεσοτης .واشتهرت الأخلاق عند أرسطو بنظرية **الوسط** هذه منذ أيامه حتى اليوم . ولكن أثير الجدل العنيف منذ وقته حتى الآن لتفسير معنى **الوسط** .

ونلاحظ أولاً أن فكرة **الوسط** هذه كانت شائعة ومألوفة في الشعر اليوناني قبل أرسطو بمدة طويلة : نجدها في القرن الخامس قبل الميلاد : عند الفلاسفة الطبيعيين الأيونيين ، وعند بروديكوس Prodicos الذي أدخلها في ميدان الخطابة ، وعند الفيثاغوريين الذين أدخلوها في الرياضيات ، وعلى وجه التخصيص نجدها عند الأطباء ؛ وهي إنما انتقلت من الطب

إلى الفلسفة الخاتمية بفضل ديمقريطس [1] .

وأول المشاكل التي تثيرها فكرة **الوسط** هذه أن نتساءل : **هل هو وسط حسابي ، كميّ ؟**

يبدو من مواضع في « الأخلاق إلى أوديموس » (م٢ ف٣ ص ١٢٢٠ ب ٢٦ — ٢٧) والأخلاق إلى نيقوماخوس » (م٢ ف٥ ص ١١٠٦ أ ٢٦ — ٢٧) أن أرسطو يشبه الفعل الأخلاقي بحركة . أي بكمّ متصل ؛ ويقرر أن موضوع الفضيلة يجب أن يكون بمثابة كمّ متصل يقبل القسمة إلى غير نهاية . وفي كل كمّ قابل للقسمة يمكن أن نأخذ قسماً أكبر ، أو أصغر ، أو مساوياً . لكن : أكبر أو أصغر أو مساوٍ — لأي شيء ؟ ها هنا المسألة . إذ يمكن أولاً أن يكون أكبر من القسم الآخر من نفس الشيء ، أو أصغر منه أو مساوياً له . وفي حالة المساواة تحدد الوسط . لكن يمكن ثانياً أن يكون أكبر **من ذلك الذي نحتاج إليه** أو أصغر من ذلك أو مكافئاً له . وفي هذه الحالة إذا أخذنا المكافىء لما نحتاجه نكون قد حددنا الوسط **بالنسبة** إلينا . وهذان الوسطان لا يتطابقان دائماً . ومثال الحالة الأولى : إذا كان لدينا خط طوله عشرة أمتار ، فالوسط يكون عند (أو حوالي) نهاية المتر الخامس . ومثال الحالة الثانية : إذا كان علينا أن نحدد ما نحتاجه من الخبز وكان أمامنا ١٠ كيلوجرامات : فقد يكون ثلاثة كيلو جرامات كافية لحاجتنا ، وقد تكون ٥ . وقد تكون ٧ . وهكذا يكون الوسط هنا مرة ٣ ، وأخرى ٥ ، وثالثة ٧ . والأمر يتوقف على **حاجتنا**

---

(١) راجع في هذا :

a) P. Aubenque, in Archives de Philosophie, 28 (1965), p. 264.

b) Th. Tracy : **Physiological Theory and the Doctrine of the Mean in Plato and Aristotle (Studies in Philosophy, 17), La Haye, 1969.**

c) **Hermann Kalchrenter : Die** μεσότης **bei und vor Aristoteles. Inaug. Dissertation. Tübingen, 1911.**

d) **Harald Schilling : Das Ethos der Mesotes (Heidelberger Abh. zur Philosophie u. ihrer Geschichte). Tübingen, Mohr, 1930.**

نحن الذاتية . وهكذا الأمر بالنسبة إلى الفعل الأخلاقي : إنه يتعلق بنا . أي يتوقف على اعتبارات ذاتية . ومع ذلك يؤكد أرسطو أن الأمر لا يتوقف على معيار اعتباطي ذاتي خالص ، بل هناك بالضرورة معيار **موضوعي** لتحديد الوسط (« الأخلاق إلى نيقوماخوس » م٢ ف٣ ، ص ١١٠٥ ب ٥) .

وبهذا تجرد المعيار من طابعه الحسابي الدقيق ، وأصبح متوقفاً – على الأقل إلى حد كبير – على اعتبارات ذاتية تتعلق بنا نحن الفاعلين . ويمضي أرسطو إلى أبعد من ذلك ، فيقرر صراحةً : « أن الوسط العادل هو أن يفعل المرء **ما يجب عليه** ، وفي الوقت الذي يجب عليه فيه أن يفعل . وفي الأحوال التي يجب فيها ، تجاه الأشخاص الذين نحوهم يجب ذلك ، ومن أجل الغاية التي من أجلها يجب ذلك وكما يجب ذلك [1] » . وبالجملة ، فإن الوسط العادل هو الواجب (م٤ ، ف٣ ص ١١٢١ ب ١٢) . لكن **ما يجب** علينا أن نفعله هو ما تتطلبه القاعدة الأخلاقية ، وإذن فإن « **الوسط** العادل هو أن نفعل وفقاً لما تقتضيه القاعدة المستقيمة » (م٦ ، ف١ ، ص ١١٣٨ ب ١٩ – ٢٠ ؛ قارن « الأخلاق إلى أوديموس » م٢ ، ف٣ ص ١٢٢٠ ب ٢٧ – ٢٨ ؛ م٥ ص ١٢٢٢ أ ٨ – ١٠ ؛ « الأخلاق إلى نيقوماخوس » م٢ ف ٦ ص ١١٠٦ ب ٣٦ – ١١٠٧ أ ١) . والخلاصة أن الوسط العادل للفضيلة هو عند أرسطو **انطباق الفعل على القاعدة الأخلاقية** [2] .

ولشرح ذلك يقول أرسطو إن الفضائل موضوعاتها انفعالات باطنة ونشاطات خارجية (« الاخلاق إلى نيقوماخوس » م٢ ف٢ ص ١١٠٤

---

(١) أرسطوطاليس : « الأخلاق إلى نيقوماخوس » م ٢ ف ٥ ص ١١٠٦ ب ٢١ – ٢٤ ؛ وقارن م ٣ ف ١٠ ص ١١١٦ أ ٧ ؛ م ٤ ف ٧ ص ١١٢٣ ب ١٤ ؛ م ٤ ف١١، ص ١١٢٦ ب ٥ – ٦ ، ١٧ – ١٨ .

(٢) راجع **René-Antoine Gauthier : La morale d'Aristote, p. 73.**
وقد أفدنا منه كثيراً في الكلام عن الفضيلة عند أرسطو ها هنا .
Paris, P.U.F., coll. SUP, 1973.

ب ١٣ – ١٤) ، ودورها هو أن تبعث الاعتدال في بعض الانفعالات والنشاطات : فالشجاعة تعدّل الخوف والتهور لتمكين الجندي من الصمود في موقفه من القتال (فلا يهرب ، ولا يلقي بنفسه متهوراً إلى الامام) ، والعفّة تعدّل في شهوة اللذة وفي كراهية الألم لتمكّن الزوج من أن يكون وفيّاً لزوجته (فلا يهملها ولا يتطلع إلى غيرها) ، والعدالة تعدّل في لذة الكسب لتمكّن من احترام العقد (فلا يضرّ مصلحة غيره ولا مصلحته هو) ، الخ (« الأخلاق إلى نيقوماخوس » م° ف٣ ص ١١٢٩ ب ٢٩ – ٢٥ ؛ م١٠ ف٨ ص ١١٧٨ ب ١٠ – ١٨ ، أ ٢٨ – ٣٤) .

وهذا الوسط والاعتدال لا يتعلقان بالشدّة . فالشجاع قد يستشعر خوفاً أشدّ من ذلك الذي يستشعره الجبان ؛ أو تهوراً أشد من ذلك الذي سيشعره الجسور : والمهم أولاً هو ألا يستشعر خوفاً يجعله يهرب ؛ أو تهوراً يجعله يندفع ، والمهم ثانياً ألا يستشعر إلا الخوف والتهور المعقولين في الظروف التي يوجد فيها . والجبان يمكن أن يكون أقل شعوراً بالخوف من الشجاع ، لكنه اذا فرّ فإنه سيكون ذا خوف مفرط ؛ وكذلك المتهور يمكن أن يكون ذا جسارة أقل من الشجاع ، لكنه يكون مفرط الجسارة إذا قذف بنفسه في الخطر دون تبصّر .

* * *

وإذن فالاعتدال يقال حين يتعلق الأمر باللذة والألم . وهو ما يحدث بالنسبة إلى الانفعالات والأفعال . وفي كل منها يوجد جانبان : تفريط . وإفراط ؛ وبينهما الوسط العادل ، أو الاعتدال . والفضيلة هي في الاعتدال .

ومع ذلك رأى أرسطو أن لتطبيق فكرة **الوسط** حدوداً بالنسبة إلى الانفعالات والأفعال التي هي شرّ في ذاتها ، مثل السرقة ؛ والنهب ، والقتل ؛ والحسد ، والخيانة الزوجية ، الخ . فبالنسبة إلى هذه الأمور لا تطبيق لقاعدة الوسط ، لأنها شرٌّ كلها .

وفيما عدا هذه الأمور التي هي شرّ كلها يوجد افراط وتفريط . وقد توسع القديس توما في تطبيق هذا المبدأ حتى إنه أخضع له الفضائل العلمية والفضائل الدينية ، وإن كان قد تراجع أحياناً وأخذ بما قال به زميله القديس البرتس الكبير وقرر أن موضوع الفضائل اللاهوتية لا يحتمل الإفراط ، أي مهما أفرط المرء فيها فهو لا يزال في نطاق الفضيلة ، إذ ليس للفضيلة اللاهوتية حدّ أعلى يوقف عنده .

ويحسن بنا أن نورد هنا الترجمة الحرفية لنصين لأرسطو في هذا الموضوع :

أ) « أسمّي **وسطاً** في الشيء النقطة التي على مسافة متساوية من طرفين ، وهذه النقطة واحدة وهي هي نفسها بالنسبة إلى الكل ، (وأسمي) وسطاً بالنسبة إلينا ما لا يتضمن إفراطاً ولا تفريطاً : وهو ليس واحداً وليس هو هو بالنسبة إلى الكل . فمثلاً إذا كانت ١٠ كثيراً و ٢ قليلاً ، فإن ٦ ستكون **الوسط** مأخوذاً في الشيء ، لأن بينها وبين الطرفين (٢ — ١٠) مسافة متساوية ؛ فهذا هو الوسط الحسابي .

أما **الوسط** النسبي إلينا ، فيجب ألا يؤخذ بهذه الطريقة . ذلك لأنه إذا كان الأكل بما ثمنه عشر مناوات (المنا = ١٠٠ درهم) كثيراً ، وبما ثمنه مناوان قليلاً ، فإن معلم الألعاب الرياضية لن يوصي بالأكل بما ثمنه ٦ مناوات ؛ فربما كان ذلك كثيراً ، ولربما كان قليلاً بالنسبة إلى الشخص : إنه قليل بالنسبة إلى ميلون Milon، ولكنه كثير بالنسبة إلى مبتدىء في الألعاب . وكذلك الحال في حالة السباق أو المصارعة » (« الأخلاق إلى نيقوماخوس » م٢ ف ٥) .

ب) « فيما يتعلق باللذات والآلام : الوسط هو الاعتدال ، والافراط هو الاسراف . والذين يهربون من اللذات هرباً شديداً نادرون ؛ ولهذا ليس هناك اسم يطلق عليهم ؛ فلنطلق عليهم اسم : المجردين من الإحساس. — وفيما يتعلق بتوزيع الخيرات واكتسابها ، الاعتدال هو : الجود ، والافراط والتفريط هما : التبذير والشحّ ... وفيما يتعلق بالخيرات ، هناك استعدادات

أخرى . فالكرم magnificience اعتدال (لأن الكريم لا يعني الجواد libéral . إن الكريم ينفق في الامور العظيمة . بينما الجواد ينفق في الأمور الصغيرة) ؛ والافراط هو الأبّهة أو الفخفخة . والتفريط هو الكزازة parcimonie . – وفيما يتعلق بالشرف (أو الكرامة) والمهانة : فالاعتدال هو عظمة النفس ، والافراط هو شيء مما نسميه التيه والتكبر ، والتفريط هو الابتذال vulgarité » (« الأخلاق إلى نيقوماخوس » م٢ ف ٨ ، ص ١١٠٧ ب ٥ -- ٢٥) .

ومن بين الفلاسفة المعاصرين الذين دافعوا عن فكرة الاعتدال بوصفهـا الخاصية الجوهرية المميّزة للفضيلة لوي لافل ، فقال : « إن الاعتدال ليس انحطاطاً médiocrité ولا نقصاً في القوة ؛ إنّه ذلك النوع من الامتلاء الباطن والتناسب العادل مع الكون ، الذي يجب أن يمكّن كل موجود من أن يكون ذاته ومالكاً لذاته . أي من أن يمسك الأطراف بيديه ، بدلاً من الهرب منها ؛ أو الاستسلام لها ... إن الاعتدال هو في نفس الوقت ذلك التوتر وذلك الفهم اللذان يعملان على وضع كل شيء في مكانه ؛ وعلى جعل كل ملكة تمارس نشاطها الأشد استقامة وقوة . تعينها في ذلك كل الملكات الأخرى التي تنظّم استعمالها وتعينها بقدراتها ... والحكمة ، بدلاً من أن تكون ، كما يعتقد غالباً ، تخلّياً عن المطلق ، هي على العكس من : ذلك : ذلك اللقاء مع المطلق الذي يهب كل شيء مقياسه » [1] .

---

(١) L. Lavelle : L'erreur de Narcisse, p. 205. Paris, 1939.

— ٢ —
الفضيلة : واحدة أو كثيرة ؟ *

لما كانت الفضيلة هي الاستعداد الراسخ لإرادة الخير ، فإنها في صميمها واحدة ، وتنتظم الشخصية بتمامها ، وتكون مصدراً لكل أفعالها . ومن هنا كانت الأخلاق اليونانية ترى الفضيلة في كل ما يمتاز فيه الإنسان ، بل والأشياء الجمادية والحيوان . ولهذا يقول أرسطو : « إن فضيلة العَين هي في قوة الإبصار ؛ فنحن نبصر جيداً بفضل فضيلة العين » (« الأخلاق إلى نيقوماخوس» م ٢ ، ف٦ ، ص ١١٠٦ أ ١٦ — ٢٠) . وفي محاورة مينون » يتحدث افلاطون عن فضيلة الجسم وفضيلة المعمار ، وفضيلة القاضي والعازف على الناي .

وأكد الرواقيون هذا المعنى فقالوا على لسان سنكا [1] : ان الفضائل ليست عديدة multa non sunt . وقالوا أيضاً إن الفضيلة واحدة تحت أسماء عديدة in uno multiplex . فيقول خروسفوس إن الفضيلة جوهر واحد (أو ماهية واحدة) ذو أسماء عديدة . ويقولون جميعاً : « من ملك فضيلة ملك الفضائل كلها » (شيشرون : « في الواجبات » ٣ : ٣٥) .

وقد بحث الفلاسفة المختلفون عن مصدر وحدة الفضيلة ، فوجده أرسطو في ملكة التفكير أو التعقل δύναμις ἢ λογιζόμενα ؛ ووجده ديكارت بالمثل في العقل المكوِّن ؛ ووجده كَنْت في الإرادة الخيِّرة ، التي هي

---

(١) Seneca : Epistulae, 113 : 24.

(٢) V. Jankélévitch : Traité des vertus, II, pp. 301-311. Paris, Bordas, 1970.

* راجع في هذا الباب :

المصدر والشكل الكلي والبؤرة المضيئة لكل سموّ وفضل ؛ ووجده كيركجور [1] في التصميم على فعل الواجب من صميم القلب ، أى ما يسميه : الطهارة القلبية. أو طهارة القلب ، لأنها وحدها التي تمنع من تحلل الملكات الجزئية . « وفي هذه الحال لن يكون الحكيم ذلك الذي يجمع الذكريات . أو الانسان التام الذي يضم في شخصه الأفعال المتكاملة : دهاء الثعلب ، وشجاعة الأسد — بل هو بساطة قلب محبٍّ قادر على كل فضيلة ... ولم يَعُد الحكيم في حاجة إلى أن يجمع — مثل أوليس — بين الفكر التأملي و« الفعل بعد أن فصل بينهما . لأن النيّة عنده هي البادرة والحركة للاختيار المتغلّب عليه » l'alternative surmontée [2] .

كذلك يقول انجلُس سيلزيوس Angelus Silesius : كل الفضائل فضيلة واحدة . إنها من الترابط ، بحيث أنه لو حصّل المرء واحدة فقد حصّل الكل » . وآية ذلك أنه لا صراحة بدون شجاعة ، ولا محبة بدون تواضع ، ولا عدالة بدون محبة . ومن شروط الصراحة sincérité الشجاعة ، والتواضع ، كما أن الشجاع لا بد أن يكون جواداً ، أميناً ، متواضعاً ، صادقاً . والمحبة مجمع الفضائل ، وبدونها لن تكون سائر الفضائل غير دعاوى عريضة .

وهذا هو ما يفسّر لنا قول كنت في كتابه « تأسيس ميتافيزيقا الأخلاق » (القسم الثاني ، ص ١٧٧ من ترجمة دلبوس الفرنسية) : « إن الإرادة الخيّرة خيراً مطلقاً ، ومبدؤها ينبغي أن يكون أمراً مطلقاً ، هي غير محدّدة تجاه الموضوعات كلها : إنها لا تتضمن إلاّ **صورة الإرادة** بوجهٍ عام ، وهذا على شكل استقلال ذاتي ؛ أعني أن قابلية مبدأ كل إرادة خيّرة لأن يصبح قانوناً كلياً هو القانون الوحيد الذي تفرضه إرادة كل موجود عاقل على نفسها ، دون أن تدسّ من أسفل كمبدأ دافعاً أو مصلحة ما » .

---

(١) S. Kierkegaard : **La Pureté du cœur, p. 41.**

(٢) V. Jankélévitch : **Traité des vertus, II, p. 309. Paris, Bordas, 1970.**

- ٣ -
أنواع الفضائل

ورغم توكيد هذه الوحدة : فإن ثمّ تصنيفات للفضائل :

(١) منها تصنيف اللاهوتيين للفضائل إلى ثلاثة أنواع :

أ) الفضائل اللاهوتية وموضوعها الله ، وهي : الإيمان ، والرجاء . والمحبـــة .

ب) الفضائـــل العقلية وموضوعها أمور تتعلق بالملكات العقلية في الإنسان : التمييز ، الحكمة .

جـ) الفضائل الأخلاقية ، وعلى رأسها الفضائل الأصلية : الفطنـــة prudence ، والشجاعة ، والعدل ، والعفة .

(٢) وتصنيف الفلاسفة ، تبعاً للموضوع ، إلى :

أ) فضائل شخصية : العفة ، الشجاعة ، الخ .

ب) فضائل تتعلق بالعلاقات بين الناس : الأمانة ، الأدب ، التواضع الـــخ ...

جـ) فضائل اجتماعية تتعلق بالأسرة ، والمهنة ، والوطن أو الأمة أو المجتمـــع .

وأقدم التصنيفات في تاريخ الفلسفة هو التصنيف الذي ساقه أفلاطون في

محاورة « السياسة » (المعروفة خطأ باسم : « الجمهورية ») ، ففيه يعد الفضائل الأربع : الحكمة . الشجاعة . العفة . العدل . ويقصد بالعفة : ضبط النفس . وعن أفلاطون أخذ بانتيوس الرودسي (في القرن الثاني قبل الميلاد) وشيشرون . وجاء القديس أمبروسيوس (١٠٣٣ — ١١٠٩) فجعل هذا التقسيم ضمن الأخلاق اللاهوتية المسيحية .

ومن التقسيمات المعاصرة نجد تقسيم دوبرئيل [1] للفضائل إلى قسمين :

أ) فضائل مباشرة : الاحسان . العدل .

ب) فضائل غير مباشرة : الشرف أو احترام الناس . نبالة النفس .

ويعرّف الفضائل المباشرة بأنها تلك التي تنتج قيمتها مباشرة من نتائج ممارستها . أو هي التي تقاس قيمتها بقيمة نتائجها المباشرة . والفضائل المباشرة ترجع كلها إلى اثنتين : الاحسان أو المحبة . ثم فضائل العدالة . فالإحسان (أو المحبة) يجمع كل الفضائل التي بممارستها تؤدي التضحية إلى فائدة لشخص أو عدة أشخاص . والعدالة تقوم في احترام القواعد المعترف بها .

أما الفضائل غير المباشرة فلا يقاس فيها الفضل بدرجة الفائدة الناجمة عن ممارستها . فالشجاعة لا تكون مفيدة إلاّ إذا كان من يمارسها محسناً إلى نفسه أو إلى غيره . وشجاعة أعدائنا أكثر ضرراً علينا من جبنهم . بينما إحسانهم أو شجاعتهم يفيدانا أحياناً. وإنما الذي يميّز الفضائل غير المباشرة هو أنها كمال فيمن يمارسها ؛ إنها صفات للفاعل ؛ ولا تقاس قيمتها بالفوائد (أو المنافع) الناجمة مباشرةً عن ممارستها ؛ بل تقدّر بوصفها كمالاً لصاحبها . ومن أمثلة الفضائل غير المباشرة : الشجاعة . العفة . التواضع ؛ الحشمة . الصدق . الاخلاص . الأمانة . إنها في مجموعها مجهود يبذله الفرد ليصلح من اندفاعاته الهوجاء ، استناداً إلى نموذج شخصية يحترمها . ويجمع دوبرئيل كل الفضائل غير المباشرة

(١) Eugène Dupréel : Traité de Morale, II, pp. 463-467. Bruxelles, 1967.

تحت بابين : الشرف أو احترام الأشخاص ، ثم سموّ أو نبل النفس .

لكنه يعترف مع ذلك بعدم دقة هذا التقسيم (ج ٢ ص ٤٦٦) إذ قد تراعى الفوائد في ممارسة الفضائل غير المباشرة . كما انه — من ناحية أخرى — قد تعدّ الفضائل المباشرة صفات وكمالات للفاعل : فالجود مما يزين الشخص ، تماماً مثل الشجاعة أو الصراحة . والواقع أن تصنيفه هذا لا قيمة له : لأنه لا يوضح الأساس فيه : فلا هو الموضوع . ولا هو الشخص ، ولا هو العلاقات بين الناس ، ولا هو النتائج الايجابية المكوّنة لمعنى الفضل ، ولا هو يسهل في فهم العلاقات بين الفضائل كما يزعم (ج ٢ ص ٤٦٧) .

والشأن كذلك في سائر المحاولات لتصنيف الفضائل مثل محاولات هوجو مونستربرج Hugo Munsterberg في كتابه « فلسفة القيم » (سنة ١٩٠٨) . وهينرش ركرت H. Rickert (Logos, TV) و هـ . رينر H. Reiner (« مبدأ الخير والشر ») ، وهي تصنيفات للقيم بوجه عام أكثر منها للفضائل .

ولهذا نرى الاكتفاء بالتقسيم الثلاثي الذي أشرنا إليه ، أعني تقسيم الفضائل من حيث الموضوع إلى : فضائل شخصية ، وفضائل تتعلق بالعلاقات بين الناس ، وفضائل اجتماعية تتعلق بجماعات : الأسرة ، المهنة ، الوطن (أو الأمـــة) .

— ٤ —
هل يمكن تعلّم الفضيلة ؟

شغلت هذه المسألة الفكر اليوناني في القرنين الخامس والرابع قبل الميلاد . وأجمع الكل على أن الفضيلة يمكن أن تتعلّم ، لكنهم اختلفوا في الرسائل إلى تعليمها . فالسوفسطائية ، وعلى رأسهم بروتاجوراس وهيباس وبرودكليس رأوا أن الفضائل تتعلم بالممارسة والتدريب على أيدي معلمي الفضيلة أما سقراط وتلميذه أفلاطون فقررا أن الفضيلة هي العلم ، وأنها تبعاً لذلك تتعلّم كما تتعلم سائر العلوم .

يرى أفلاطون أن الحكيم والجاهل كليهما يسعى إلى الخير ، ويستشرف إلى السعادة . لكن الحكيم هو من يعلم حقيقة الخير ، بينما الجاهل لا يعرف إلاّ الظواهر أو المظاهر ، فيتصور أن الخير هو اللذة ، مع أن اللذة هي المظهر الحسّي فحسب ، ولذا يقبل على اللذة وينحرف عن سبيل الخير . والحكيم يعرف حقيقة الخير . فإن وجده في اللذة أخذ منها ، وإن وجده في غيرها أخذ به. فمتى علم بالخير أحبّه وسلك وفقاً له .

وهكذا فإن الفضيلة في نظر أفلاطون هي العلم بالخير ؛ بينما الرذيلة هي الجهل . وتبعاً لذلك فإن درجات الفضيلة تقاس بدرجات العلم (أو المعرفة) . ودرجات المعرفة من :

١) المعرفة الحسّية أو الظن (دركسا δόξα) . ولها نوعان : مباشرة وهي التعلق بالمحسوس πίστις ؛ وغير مباشرة وهي الوهم εἰκασία

وموضوعه الصور المتخيلة εἰκόνες مثل انعكاسات الأشجار في الماء .

٢) المعرفة العقلية أو العلم بالمعنى المليء الصحيح (ابستيميه ἐπιστήμη ولها نوعان أيضا : مباشرة وهي العيان العقلي νόησις . أو عيان الصور ؛ وغير مباشرة ، وهي البرهان العقلي διάνοια ويشمل المعارف الرياضية والمعارف الافتراضية ὑποθέσεις .

ودرجة المعرفة الحسّية أو الظن (دوكسا δόξα) يناظرها في الأخلاق الفضيلة الشعبية ؛ ودرجة المعرفة العقلية أو العلم بالمعنى الصحيح ἐπιστήμη يناظرها في الأخلاق الفضيلة الفلسفية . والفضيلة الشعبية هي الضرورية لضبط القوى الغريزية في الإنسان والطبقات الدنيا في الدولة . والفضيلة الفلسفية — ولا يحصل عليها إلاّ بلطف إلهي — تقوم في تأمل صورة الخير بوصفها على رأس الصوَر .

ويكرّس أفلاطون بعض المحاورات للدراسة الفضائل المختلفة :

١ — ففي محاورة « خرميدس » يحدد معنى الحكمة ؛

٢ — وفي محاورة « لاخس » يحدد معنى الشجاعة ؛

٣ — وفي محاورة « لوسيس » يحدد معنى الصداقة ؛

٤ — وفي محاورة « يوتوفرون » يحدد معنى التقوى ؛

٥ — وفي محاورة « السياسة » يبحث في فضيلة العدل (المقالات ١ — ٦) .

٦ — وفي محاورة « مينون » بحث في تحديد الفضيلة واستبعد أن تكون موهبة طبيعية . أو أن تكون ثمرة الدراسة ؛ أو أن تكون نتيجة تعليم (٩٩ هـ) ؛ ولهذا لم ينقلها كبار الناس إلى أولادهم ؛ وإنما هم وهبوها بنعمة إلهية .

وهكذا تجاوز أفلاطون موقف « سقراط » الذي كان يرى أن الفضيلة يمكن أن تُتَعَلّم . ذلك أن سقراط كان يؤكد أن كل فضيلة تتضمن إدراكاً

عقلياً : فالشجاعة هي معرفة ما هو خطر وما ليس كذلك ؛ والتقوى هي معرفة ما يجب علينا نحو الآلهة ؛ والعدالة هي معرفة ما يجب علينا نحو الآخرين . وتبعاً لذلك فإن الجهل بطبيعة الفضيلة هو وحده الذي يؤدي إلى الرذيلة . فلا إنسان شرير بإرادته οὐδεὶς ἑκὼν κακός وما دامت الفضيلة هي العلم فهي إذن قابلة للتعلّم .

كيف نفسّر إذن ما يقوله أفلاطون في محاورة « مينون » من أن الفضيلة ليست نتيجة تعليم . بل هي ثمرة نعمة إلهية ؟ ألا يخالف ذلك سائر أقواله في سائر المحاورات ؟ في هذا يقول جنكليفتش : « إن « النعمة الإلهية » التي يتحدث عنها أفلاطون في محاورة « مينون » تشهد على تردد أفلاطون بين الحكمة التربوية والحكمة المُلْهَمة . هل الفضيلة قابلة للتعلم ؟ هل تحصّل بالتدريب ؟ أو تحدث تلقائياً ؟ أو هي عادة مكتسبة في بعض الأحوال ، وامتياز سعيد في أحوال أخرى ؛ وهل يعلّمها أولئك الذين لم يتعلموها ؟ إذا كانت الفضيلة تُتَعلّم ، فهناك أساتذة لتعليم الفضيلة . وهو ما ينكره أنيتوس باسم المنقول tradition وسقراط لأن المدينة الفاضلة لم تتأسّس بعد ؛ وليس للفضيلة ، مثل ما للطب والموسيقى ، أساتذة وتلاميذ . لكنها ليست أيضاً موهبة أو هبة من الطبيعة . انبثقت تلقائياً : إنها لا تنبثق طبيعيّاً ، ولا تنتج في التعليم . وإذا كانت الفضيلة تُتعلّم من خارج ، فإن النزعة النسبية التي يقول بها السوفسطائية ستكون هي الصحيحة ؛ لكن إذا كانت الفضيلة فطرية ، فلن يكون هناك غير التأمّل واللطف اللذين لا يمكن نقلهما إلى الغير »[1] . ولكن التربية ينبغي أن تكون هي تطهير النفس من العوائق التي تعوق ممارسة الفضيلة ، وليست التربية إدخال الفضيلة في النفس من خارج . ومهمة التربية هي تحرير تلقائية النفس . وسقراط يقول في محاورة « المأدبة » (١٧٥ د) مخاطباً أجاثون الذي يريد أن يتعشى إلى جواره ليتأثر بعدواه : إن الحكمة لا تفيض مثل ماء الإناء المليء في الإناء الفارغ . وليس التعليم هو الذي يلقي في نفوسنا معنى الفضيلة ، بل السؤال

(١) V. Jankélévitch : Traité des vertus, II, p. 317. Paris, Bordas, 1970.

الذي يوقظ الظن الصادق النائم (« محاورة مينون » ١٨٥ ؛ « فيدون » ٧٥ هـ) .

وهكذا ينتهي أفلاطون إلى موقف متردد بين القول بأن الفضيلة تُتَعَلَّم . والقول بأنها نعمة إلهية وليس للتربية من مهمة غير تطهير الطريق أمام الفضيلة من العوائق وايقاظ تلقائية النفس .

أما أرسطو فقد قسّم الفضائل إلى فضائل علمية . وفضائل أخلاقية : والأولى تتعلّم على طول الزمان والتجربة والتقدم ؛ والثانية تحصّل بالممارسة والاعتبار ؛ لكن العادة تعدّل في استعداد الإرادة . لا في الملكات الفطرية ، إذ أن هذه وظائف للحواس أو كيفيات فسيولوجية (« الأخلاق إلى نيقوماخوس » م ٢ ف ١ ص ١١٠٣ أ س ٣٠) . وهكذا فإن العادة تمارس بواسطة الطبيعة ، ولا بد أن يكون المرء قادراً بطبعه على تحصيل العادة . ولهذا فإن الفضيلة ليست طبيعية ، ولا مضادة للطبيعة (« الأخلاق إلى نيقوماخوس » م ٢ ف ١ ص ١١٠٣ أ س ٢٥) : إن العادة تولّد الحالة الاعتيادية ع ع ، ولكن الفعل هو شرط العادة . مثال ذلك أن الانسان يصبح عازف هارب بالعزف على الهارب ؛ لكن للعزف على الهارب ، لا بد أن يكون الانسان قادراً على العزف عليه . وكما قال أفلاطون في محاورة « فيدون » : لا بد أن يكون المرء فعلاً فيلسوفاً ، من أجل تحصيل الفضيلة الفلسفية ؛ أو كما قال بسكال في « سرّ يسوع » : « لم تكن لتبحث عنّي لو لم تكن قد وجدتني

« tu ne me chercherais pas, si tu ne m'avais trouvé

وفي العصر الحديث أنكر فشته Fichte أن تتعلّم الحكمة . وأخذ شوبنهور بقول سنكا : لا يتعلم المرء أن يريد .

ويلخص جنكليفتش الموقف في هذه المسألة ، فيقول :

« وبالجملة : هل تُتَعلّم الفضيلة ، أو لا تُتعلّم ؟ والجواب : كلا الأمرين معاً ، وفقاً لما نقصد ؛ إن الجواب عن هذا السؤال سيبقى بالضرورة متردداً . إن الفضيلة لا تُعلّم . لأنه لا شيء جوهرياً يُتعلّم : فالمرء يتعلم

حسن المعاملة . ولكنه لا يتعلم حسنَ الحركة . ويتعلم الأدب politesse . لا الرقة délicatesse ؛ ويتعلم تعازي التماسيح . لا صدق الدموع وتلقائية التعاطف . وأن يريد . وأن يبكي . وأن يحب كلها في نفس الوضع من هذه الناحية : إنّها أمور ينبغي أن يشتاقها الإنسان . أمور لا تحدث بحسب الطلب والتوصية ؛ ولا يغني عنها أي مجهود عقلي أو أية دراسة . والحبّ يبدو بارعاً لأنه يفكر . وحده ومن تلقاء نفسه . في كثير من التفاصيل التي يجب على القلب . غير المكترث . أن يعمل في كل لحظة ويجهد ليتقدها من النسيان ؛ ويعجب المرء كيف أن الحب يفكرّ في كل هذه الأمور معاً . وهو الذي لا يعرف شيئاً ؛ اللهم إلاّ بعلم لَدُنّيّ infuse وتلقائي ! الحب هو الينبوع المستبق المتدفق بالمرتجلات improvisations ؛ والحب يجعل المحبّ واسع الحيلة ؛ فصيحاً بل وعبقرياً على طريقته . إنه حب أوليس لزوجته فنلوفا Pénélope هو الذي أفهمه الكثير من الحيل البارعة . أجل ؛ الفضيلة لا تتعلم ؛ ومع ذلك ينبغي تلقي دروسها . كما لو كانت تُتعلّم : وبالنسبة إلى الفيلسوف — الشاهد هي لا تتعلّم . اللهم إلاّ في اللاشعور والتفريخ المستسرّ ؛ وبالنسبة إلى الذات الفاعلة هي علم يتعلّم . وهذا العلم discipline هو أسهل الأمور وأصعبها في آن واحد : فالإرادة أسهل من التنفس وسهلة مثل الوجود ؛ سهلة مثل صباح الخير ومساء الخير ! وكن إنسان قادر عليها . وتبيّن أن القدرة على الارادة . لما كانت الاستعداد الشامل الانتشار عند كل الناس . فإنها لا تقتضي ملكة خاصة . ولا استعداداً فنّياً . ولا قدرة متميّزة من الإرادة نفسها . ولنؤكد أكثر فنقول إنه من أجل الإرادة لا حاجة إلاّ إلى الإرادة . لذلك فإن القدرة — الإرادة هي والإرادة شيء واحد »[1] . ولكن الإرادة المنتشرة بين جميع الناس ؛ لا الإرادة الفعلية .

(١) ف . جنكلويتش : « مبحث التفضائل » ج ٥ ص ٣٤٥ .

— ٥ —
الفضائـــل

ولنأخذ الآن في دراسة بعض الفضائل الرئيسية . ونبدأ بما يعرف باسم الفضائل الأربع الأساسية وهي : الفطنة (أو الحكمة) ، العدالة . الشجاعة . العفـــــة .

أ — الفطنة أو الحكمة

تسمى هذه الفضيلة باسم « الفطنة » prudence ، والحكمة sagesse وكلتاهما في مقابل الكلمة اليونانية φρόνησις حين يراد بها الفضيلة .

وقد جمع أرسطوطاليس تحت هذه الكلمة معنى المعرفة النظرية ومعنى المعرفة العملية معاً . فالحكمة أو الفطنة فضيلة عقلية أولاً تمكن صاحبها من حسن القيام بعمله (« الأخلاق إلى نيقوماخوس » م ٦ ف ٢ ص ١١٣٩ أ ١٥ — ١٧) . ذلك أنه لحسن الفعل لا بد أن نعرف معرفة صحيحة وأن نريد إرادة صحيحة : أي لا بد أن تتعاون الحكمة التي تعرفنا معرفة صحيحة . مع الفضيلة الأخلاقية التي تجعلنا نريد إرادة صحيحة . ويكون الفعل حسنا إذا التقت الحكمة والفضيلة على موضوع واحد ترى الحكمة أنه ما يجب علينا فعله ، وترى الفضيلة أن الارادة ينبغي أن تنعقد عليه . وباجتماع الفكر والإرادة يتم العزم ، وبالعزم يكون الفعل ، لأن العزم décision هو مبدأ الفعل

(« الأخلاق إلى نيقوماخوس » م ٦ ف ٢ ص ١١٣٤ أ ٢١ – ٣١) .

والحكمة تعرّف الصواب . وتُعرّف بالوسائل إلى تحقيق ما هو صواب . وهذا فإن الحكمة فضيلة للعقل بما يعرف الانسان ما ينبغي أن يفعله . وما يجب عليه أن يتجنبه . وتتضمن : الروية de libération والحكم العملي : والتصميم أو العـزم décision .

وقد ضمّن القديس توما فضيلة الحكمة فضائل جزئية . هي : الحنكة بالتجارب الماضية memoria praeteritorum : الاستعداد للإفادة من التعاليم والنصائح : البصر بالعواقب sollertia : التفكّر . التبصّر . الاحتياط . الاعتبار . وهكذا تندرج في الحكمة عدة عوامل منها الحنكة من التجارب الشخصية . والإفادة من تجارب السابقين من الحكماء . وتقصّي الحقائق قبل إصدار القرار . والاهتمام بتحديد الغاية السليمة [1] .

ومن بين المعاصرين نجد لوي لافل يحدّد الحكمة بأنها : « نوعٌ مـن المعرفة . فيها تختفي التفرقة بين النظرية والعمل : إنها علم الحياة الروحية . أعني علم الروح الفعّالة . وهو علم أعمق من كل العلوم وأشد استسراراً . والعلم الوحيد الذي فيه وحدة ضرورية بين المعرفة والعمل » [2] .

وحدد ديكارت ثلاث قواعد للحكمة :

« الأولى : أن يعمل الانسان دائماً على أن يستخدم عقله على أحسن وجه ، ابتغاء أن يعرف ما يجب أن يفعله أو ألاّ يفعله في كل ظروف الحياة .

والثانية : أن يكون ذا عزم راسخ على انجاز ما ينصحه به العقل ، دون أن تصرفه عن ذلك شهواته ...

---

(١) Saint Thomas, IIa, IIae, q. 47. et saq.

(٢) L. Lavelle : « La Sagesse, science de la vie spirituelle », in **Les Sciences et la Sagesse**, p. 8. Paris, P.U.F., 1950.

والثالثة أن يعتبر ـ أثناء سلوكه هكذا وفقاً للعقل ـ أن كل الخيرات التي لا يملكها هي كلها خارج سلطانه . وعن هذا الطريق يتعود على ألا يشتاقها ؛ لأنه لا شيء مثل الشهوة أو الحسرة أو الندم يمكن أن يحول بيننا وبين أن نكون راضين . لكن إذا فعلنا دائماً حسبما يملي علينا العقل . فلن نجد أبداً ما يدعونا إلى الندم . حتى لو بيّنت لنا الأحداث فيما بعد أننا أخطأنا . وذلك لأنه لم يكن الذنب ذنبنا . وما يجعلنا لا نشتهي مثلاً أن تكون لنا أذرع أكثر أو أطول في الدنيا . وإنما نشتهي أن تكون صحتنا أحسن أو ثرواتنا أكبر هو أننا نتصور أن هذه الأشياء يمكننا أن نكتسبها بسلوكنا . أو إنها راجعة إلى طبيعتنا . وليس الأمر كذلك بالنسبة إلى الأشياء الأخرى . وهذا الرأي يمكننا أن نتخلص منه حين نتأمل أنه ما دمنا قد تابعنا دائماً نصيحة العقل ؛ فإننا لم نهمل شيئاً مما كان في استطاعتنا ؛ وأن الأمراض والبلايا ليست أقل طبيعية للإنسان من السعادات والصحة . وفضلاً عن ذلك فليست كل الرغبات غير متفقة مع السعادة . وإنما فقط تلك المصحوبة بالقلق والحزن . وليس من الضروري أيضاً ألا يخطىء عقلنا أبداً ؛ بل يكفي أن يشهد ضميرنا أننا لم تعوزنا العزيمة ، ولا الفضيلة من انجاز كل الأمور التي حكمنا بأنها هي الأحسن ؛ وهكذا فإن الفضيلة وحدها كافية لجعلنا راضين في هذه الحياة »[1] .

---

(١) ديكارت : « رسالة إلى اليصابات » بتاريخ ٤ أغسطس سنة ١٦٤٥ .

ب – العـــدل .

يعرّف العدل بأنه « الارادة الراسخة والدائمة لاحترام كل الحقوق وأداء كل الواجبات » .

والعدل فضيلة فردية واجتماعية معاً : فردية من حيث أنها تدل على مزاج ذاتي خاص عند الإنسان « العادل » . واجتماعية من حيث أنها تراعي حقوق الغير وتفترض بالضرورة تعدد الأشخاص . ولهذا يقول أرسطو إن العدالة . لما كانت تهم المجتمع المدني . فإنها فضيلة بالنسبة إلى الغير . وليست فضيلة مطلقة (« الأخلاق إلى نيقوماخوس » م° ف١ ص ١٣١٦ أ ١٥) . كذلك يقول أفلاطون في كتاب « السياسة » (م٤ ص ٤٣٤ د – ٤٣٥ أ) إنه لا بد من حك النموذج الاجتماعي بالنموذج الفردي من أجل إطلاق شرارة العدل . وفي محاورة « النّواميس » (م٦ ص ٧٥٧) يقول عن الكوسموس (= الكون) إنه عادل لأنه ترتيب منظم وانسجام واتفاق .

ويرى أفلاطون أن العدل ناتج الفعل المنسّق لأجزاء النفس الثلاثة :

---

(١) راجع عنه : أ) أفلاطون : « السياسة » المقالات من ١ – ٦ .
ب) أرسطو : « الأخلاق إلى نيقوماخوس » المقالة الخامسة .
جـ) شيشرون : في « الواجبات » ١ : ٧ – ١١ .
د) القديس توما الأكويني .Sum. Theol. 1a 2ae, qu. 58 et sqq
ترجمة فرنسية La justice
هـ) هنري برجسون : « ينبوعا الأخلاق والدين » ص ٦٧ – ٨٠ .
و) W. Schönfeld : Ueber die Gerechtigkeit, 1952.
ز) Jos. Pieper : Ueber die Gerechtigkeit, 1963.

النفس العاقلة . النفس الغضبية . والنفس الشهوانية . فسلوك هذه النفوس الثلاث سلوكاً مستقيماً سليماً يؤدي إلى انسجام الكل . وهو العدل . ولهذا يقرر أحياناً أن الفضيلة هي العدل . وأن العدل هو الفضيلة مطلقاً لأنه يفترض وجود سائر الفضائل : إنها الفضيلة مطلقاً [illegible] . وفي « السياسة » يقرر أن الله عدل . وبرغم ذلك نجده في محاورة « مينون » (ص ٧٣ ﻫ) يعد العدل فضيلة من بين الفضائل .

ومن هنا كان الغموض في معنى « العدل » . كما لاحظ ذوبرتيل [1] . بمعنى أن مضمون العدل هو من الثراء والتنوع بحيث يصعب انطباق التعريف إلا على جزء من هذا المضمون . أو لا يبدو أن التعريف المعطى كفن للانطباق على كل الاستعمالات التي استعملت بها كلمة العدل . وليس أمامنا إلا أن نسلّم بهذا الغموض . ثم نأخذ في تحليل المعاني التي تدل عليها فكرة العدل . وهنا نجد أن العدل ينقسم أول ما ينقسم إلى عدل استاتيكي . وعدل ديناميكي .

أما العدل الديناميكي فيقوم في مراعاة قاعدة مقررة . أياً كانت تلك القاعدة . فواجب العدالة أن تطبّق قاعدة معترفاً بها . والعادل أو المنصف هو من يمتثل لهذا الواجب . ومثاله : القاضي الذي يطبق القانون بدقة . والمعلّم يكون عادلاً إذا كان يعطي كل تلميذ ما يستحقه من درجات . ذلك لأنه يراعي القاعدة والقواعد المقررة للمسابقة (أو الامتحان) . فالعدل الاستاتيكي ، أو العدل بالمعنى الدقيق ، يبدو إذن كأنه القاعدة التي تعلو سائر القواعد وتفرض مراعاتها ، جاعلاً من هذه المراعاة للقواعد واجباً أخلاقياً . وليس معنى هذا أن كل القواعد المقررة في مجتمع ما هي بذاتها قواعد أخلاقية . فالتعليمات والقواعد المؤسسة على المصلحة أو المناسبة الخاصة . مثل الضريبة المفروضة على التركات . أو قواعد المرور . أو قواعد لعب الكرة — ليست من القواعد الأخلاقية في شيء . ولكن متى ما تقررت هذه القواعد . فمن الظلم انتهاكها .

---

(٢) E. Dupréel : **Traité de Morale, II, p. 483.**

فالعدل الاستاتيكي هو إذن قاعدة القواعد في مجتمع ما . إنه هو الذي يعطي قيمة أخلاقية لمراعاة التعليمات والقواعد أياً كانت . حتى لو لم تكن هذه القواعد والتعليمات ذات طابع اخلاقي في جوهرها . إنه في المقام الأول القاعدة الأخلاقية الضامنة لوجود الجماعة . لأنه يؤدي إلى مسئولية أخلاقية عند من يرتكب مخالفة لقواعد هذه الجماعة . أيا ما كانت طبيعة هذه القواعد .

ومن هذا يتبين أن العدل الاستاتيكي يقتصر تطبيقه على نطاق الجماعة المقررة فيها القواعد المعلومة . وفي داخل الجماعة التي تقرر فيها القواعد يكون من العدل مراعاة هذه القواعد . ومن الظلم انتهاكها . وحيث لا يوجد التزام بقواعد . فلا محل للحديث عن العدل الاستاتيكي . « إن العدل . بالمعنى الدقيق . لا يخلق القواعد التي يجازي عنها . إنه مجرد عامل ضمان فحسب » .

لكن بينما العدل الاستاتيكي هو القاعدة التي تأمر بمراعاة القواعد . نجد أن العدل الديناميكي هو القاعدة التي ينظر إليها على أنها تسود تأسيس القواعد . إنه القاعدة التي يجب أن تتمشى معها القواعد لتكون أخلاقية . وبعبارة موجزة . العدل الديناميكي هو معيار أخلاقية القواعد . وهو الذي يفرض الشروط على القواعد لتكون ذات طابع أخلاقي . العدل الاستاتيكي يضمن مراعاة القواعد المقررة في جماعة أياً كانت هذه القواعد . أما العدل الديناميكي فهو الذي يقرر الشروط التي تجعل القواعد أخلاقية . وعلى هذا فإن مهمة العدل الاستاتيكي هي المحافظة على النظام المقرّر ، أما العدل الديناميكي فيؤسس القواعد الأخلاقية .

ولهذا فإن العدل الاستاتيكي محافظ . بينما العدل الديناميكي تقدّمي . الأول عامل استقرار . والثاني عامل تغيير وتحويل في المجتمع . ولهذا كان العدل الديناميكي دعوة إلى مثل أعلى للعدالة يتصوره دعاة التغيير . ولما كان هؤلاء الدعاة يختلفون في تصورهم لهذا المثل الأعلى . فلا يمكن أن نحدد مقدماً مضمون العدل الديناميكي . ولا يمكن أن يعد ثابتاً .

وأول تصور شائع للمثل الأعلى للعدل الديناميكى هو القول بأن العدل هو المساواة .

وهنا ينبغي أن نشير إلى التفرقة التي وضعها القديس توما الأكويني في شرحه على كتاب « الأخلاق إلى نيقوماخوس » لأرسطوطاليس – التفرقة بين العدالة التعويضية justice commutative ، والعدالة التوزيعية justice distributive أما العدالة التعويضية فهي التي تحدد العلاقات بين الأفراد وتقوم في إعطاء كل ذي حق حقه مع مراعاة المساواة المادية في التبـــادلات . وموضوعها الحقوق والواجبات الدقيقة ، ويكون انتهاكها بالقتل ، أو سوء المعاملة . أو الكذب ، أو السرقة ، أو الاهانة ، أو الافتراء . وكل انتهاك لهـــا يلزم المنتهك بالتعويض .

أما العدالة التوزيعية فتنظم العلاقات بين المجتمع وكل فرد من أفراده . والالتزام الرئيسي الذي تفرضه هو عدم التحيز أو النزاهة impartialité . ويكون انتهاكها بالمحاباة في توزيع الخيرات العامة ، أو اتباع الهوى في القسمة لها بين الناس . والعدالة التوزيعية ترادف المساواة [1] . ومن هنا كانت المساواة أمام القانون من الحقوق الأساسية في المجتمعات المتمدينة ، وذلك نابع من معنى العدالة التوزيعية .

ويدخل في العدالة التعويضية : احترام الأشخاص ، احترام الحق (الصدق) الوفاء بالوعود والتعهدات والعقود (الأمانة) ، الاعتراف بالجميل، الإنصاف équité [2] .

وفي القرن الماضي وطوال هذا القرن إلى يوم الناس هذا اختلط أمر العدل

---

(١) يلاحظ أن دوبرئل (ج ٢ ص ٤٩٢) خلط بين العدالة التوزيعية وبين العدالة التعويضية ، وظن أن المساواة هي العدالة التعويضية !

(٢) Saint Thomas : Sum. Theol. IIa, IIae, quest. 58 sqq.

على الناس اختلافاً شديداً حتى أصبح لكل مذهب اجتماعي سياسي فهمه الخاص لمعنى العدل ، تحت عنوان : العدل (أو العدالة) الاجتماعي ، ومداره خصوصاً على العدالة التوزيعية . والهدف الأساسي منه : تقريب الفوارق الاجتماعية بين الناس . الناجمة إما عن الطبيعة (الفوارق في الاستعدادات والمواهب والكفايات)، أو عن الأوضاع الاجتماعية المتوارثة (الميراث . المكانة الاجتماعية للأسرة أو القبيلة أو الوالدين ، النفوذ السياسي والاجتماعي المتولد من بنية المجتمع ، الخ) . ويهدف إلى التوفيق بين حاجات الإنسان وقدراته ، بين ما يحتاج إليه وما يستطيع هو أن يقدّمه للمجتمع . ويمهّد لتحقيق العدل الاجتماعي أمور عدة منها : تكافؤ الفرص عند تساوي المواهب . تيسير الأسباب المؤدية إلى المساواة (مثل : التعليم . الصحّة ، الثقافة العامة . التضامن ضد الكوارث والأمراض والشيخوخة وما يدخل ضمن التأمين الاجتماعي بوجه عام . الخ) . تحقيق ظروف عامة لحياة متشابهة بالنسبة إلى الجميع .

ولكن العدل الاجتماعي لا يهدف ، ولا يمكن أن يسعى إلى القضاء على الفوارق الطبيعية بين الناس ؛ وكل ما يستطيع هو الحدّ من إساءة استعمال هذه الفوارق . وتنظيم الخيرات المشتركة . فالفوارق الطبيعية بين الناس : في الذكاء ، والقوة ، والجمال ، والطباع — أمورٌ لا يمكن القضاء عليها . وهي بدورها تجرّ إلى فوارق أخرى : مثل الفروق في الثراء ، وفي النجاح الاجتماعي ، وفي النفوذ السياسي . وفي الشهرة بين الناس ، وفي تحصيل المناصب الرفيعة والمكانة الاجتماعية المرموقة . ومن شأن هذه الفوارق أن يقوي بعضها بعضاً : فالثراء يسهّل الوصول إلى السلطة . والشهرة ، والمكانة ، والسلطة تيسّر السبيل إلى الثراء والشهرة والتأثير في الناس ، بل وأحياناً إلى خلق المكانة العلمية أو الفكرية أو الفنية !

ان ما يسعى إليه العدل الاجتماعي الحق هو أن يعوّض عن الضعف وعن

هزيمة وعن قلة الحيلة تجاه القوة والغلبة والاحتيال . وبخضوع العدل يصير العنف ضعيفاً . وهي السلطان . متوتراً . مقسوراً .

العدل القانوني والعدل الأخلاقي

وهنا لا بد لنا من إثارة مشكلة تتعلق بالعدل . فكثيراً ما يخلط بين العدل وبين تطبيق القانون ويظن أن العدل بالمعنى الأخلاقي هو العدل بالمعنى القانوني . وشتان ما هما ! إن العدل القانوني لا يكون عدلاً أخلاقياً إلاّ إذا كان القانون نفسه مطابقاً للعدل الأخلاقي . وهو أمر قد يحدث وقد لا يحدث . أو هو غالباً لا يحدث . لأن القانون من وضع السلطة المسيطرة على الحكم وهي غالباً ما تسعى إلى صيانة سيطرتها . سواء كان ذلك بوسائل متفقة مع العدل أو غير متفقة . ماذا أقول ! بل الغالب ألا تكون متفقة ؛ لأنها تشرّع لصالح نفسها . لا لصالح المجموع . وحتى لو شرّعت لصالح الغالبية ، كما هي الحال في النظام الديمقراطي السليم . فإن هذا التشريع يظلم قطاعات قد تكون كبيرة تكاد تصل إلى النصف من المجتمع . ويكفي المرء أن يلقي نظرة عامة على تاريخ النظام القضائي ليدرك ضعف . بل واحياناً انقطاع العلاقة بين العدل الأخلاقي والعدل القانوني . ولنورد ها هنا النظرة التي ألقاها ميشيل فوكو على النظام القضائي في فرنسا ؛ قال :

« أودّ أن ألقي نظرة إلى الوراء على تاريخ الجهاز القضائي للدولة (الفرنسية). في العصر الوسيط حدث الانتقال من محاكم التحكيم (وكان المتقاضون يلجأون إليها بالاتفاق فيما بينهم . لحسم منازعة أو حرب خاصة . ولم تكن جهازاً دائماً للسلطة) إلى مجموع من المؤسسات الثابتة ، النوعية . التي تتدخل بشكل الزامي autoritaire وتخضع للسلطة السياسية (أو على الأقل تراقبها) . وقد تم هذا التحوّل بالاستناد إلى عمليتين : الأولى بجعل العدالة من مصادر الضرائب والمالية : وذلك عن طريق الغرامات ، والمصادرات ، والحجوز ، ومصاريف الدعاوى ، وما شاكل ذلك من رسوم ؛ وكان من شأن هذا أن صار أداء

العدالة مصدراً للريع . وبعد انهيار الدولة الكارولنجية . صارت العدالة في أيدي سادة الإقطاع ليس فقط أداة للامتلاك . وللقهر . بل ومورداً للمال المباشر ؛ فكان ينتج عنها دخل إلى جانب الريع الاقطاعي ؛ أو بالأحرى كانت جزءاً من الريع الإقطاعي . لقد كانت العدالات موارد وأملاكاً . وكانت تخلق أموالاً تتبادل وتتداول . وتباع . وتورث . مع الاقطاعيات وأحياناً إلى جانبها . وكانت العدالات جزءاً من تداول الثروات ومن الاستقطاعات prélèvement الإقطاعية ومن ناحية أولئك الذين كانوا يملكون هذه العدالات . كانت هذه حقاً لهم (إلى جانب الالتزام الاقطاعي cens . والوقف ؛ والعشور . وضرائب السلع التجارية المنقولة أو المعروضة tonlieu . والالتزامات الناجمة عن استعمال بعض المنافع banalités . الخ) . ومن ناحية المتقاضي . كانت العدالة تتخذ شكل ضرائب غير منتظمة . لكنها كانت في بعض الأحوال إجبارية . وهكذا انقلب الوضع في عمل العدالة الذي كان سائداً في القديم : إذ يبدو أن العدالة كانت قديماً حقاً من جانب المتقاضين (حق طلب العدالة عن تراض منهم) . وواجباً من جانب المحكّمين (التزامهم باستعمال نفوذهم . أو سلطتهم . أو حكمتهم . أو سلطانهم السياسي الديني) : لقد صارت منذ ذلك الحين (أي بعد انهيار الدولة الكارولنجية) حقاً لصاحب السلطة مُدرّاً للأرباح . والتزاماً باهظ التكاليف على الرعية . وبهذا ندرك التقاطع مع العملية الثانية التي أشرت إليها : وهي الرابطة المتزايدة الوثوق بين العدالة والقوة المسلّحة . فإحلال العدالة الإلزامية المدرّة للمال محل الحروب الخاصة . وفرض عدالة يكون فيها صاحب السلطة حاكماً ومحكوماً طرفاً وضرائب . بدلاً من المصالحات والتوفيقات . وفرض عدالة تؤمّن وتضمن وتزيد — بمقدار كبير — من الاستقطاع من ناتج العمل . — كل هذا يفترض أن توجد قوة تحت التصرّف . إنه لا يمكن فرضها إلاّ بالقهر المسلّح : فهناك حيث سيد الاقطاع قوى حربياً بحيث يستطيع أن يفرض « الصلح » الذي يريده ؛ يمكن أن يقع استقطاع ضريبي وقضائي . والآن وقد صارت العدالات

مصادر للدخل ، فقد تابعت حركة تقسيم الملكيات الخاصّة لكنها لما اعتمدت على القوة المسلّحة ، تابعت تركّزها التدريجي . وكانت هذه حركة مزدوجة أدّت إلى النتيجة « الكلاسيكية » : ذلك أنه لما اضطر النظام الاقطاعي في القرن الرابع عشر إلى مواجهة الثورات الكبيرة التي قام بها الفلاحون وأهل المدن ، حاول أن يستند إلى قوة ، إلى جيش ، إلى فرض ضرائب وكلها مركزية ؛ ونجم عن هذا أنه مع البرلمان ظهر وكلاء الملك ، والمقاضيات بحكم القانون d'office . والتشريع ضد الشحاذين والمتشردين والمتعطلين . والعناصر الأوليّة للشرطة ، والعدالة المركزية : أعني جرثومة جهاز قضائي للدولة . يشرف ويراقب ويعمل إلى جانب العدالات الاقطاعية مع رسومها التي تمكّنها من العمل . وهكذا ظهر جهاز « قضائي » تبدى على شكل تعبير عن السلطة العامة : وهو حكَمٌ محايد ومتسلّط autoritaire في آن واحد . مكلّف بحل المنازعات حلاً عادلاً ، وتأمين النظام العام بطريقة الزامية autoritairement . فعلى هذا الأساس من الحرب الاجتماعية ، والاستقطاع الضريبي وتركيز القوى المسلّحة استقرّ الجهاز القضائي » . (١)

ومن هذه النظرة السريعة لتاريخ نظام القضاء والعدالة في فرنسا يتبيّن ما هنالك من صلة وثيقة بين العدل القضائي أو القانوني وبين القوة المتسلطة . وأنه لا توجد أية رابطة بين العدل القضائي وبين العدل الأخلاقي . ماذا أقول ! بل توجد علاقة عكسية تماماً في معظم الأحوال . ولهذا ينبغي التمييز التام بين كلا النوعين من العدل ، وعدم الخلط بينهما بحال من الأحوال ، وهو خلط منتشر انتشاراً واسعاً بين رجال القانون ، مع الأسف الشديد .

العدل والتسامح

على أن هناك أمراً خطيراً خاصاً بالعدل في تطبيقه . فإن التطبيق الصارم

(١) Michel Foucault, Colloque « Nouveau fascisme, nouvelle démocratie », in Revue Les Temps modernes, No. 310 bis, 1972, pp. 338-9.

للعدل قد يتحول أحياناً إلى ضده . أي إلى ظلم . والمتشدد في طلب حقه أحياناً يكون ظالماً . ومن هنا جاءت العبارة : « أقصى القانون هو أقصى الظلم » Summum jus summu injuria « وتطبيق اللوائح » تطبيقاً أعمى ربما كان الظلم بعينه . ولهذا فإن العدل يقتضي أحياناً الاستثناء . ويقارن مارتن لوتر بين الاستثناء الذي يطامن من شدة قواعد العدل — بالعفو عن الأخطاء وغفران الذنوب .

وهذا نجد أرسطو [1] في « الأخلاق الكبرى » يرى من العدل أن نغفر للناس ، وكثيراً ما يتحدث عن العفو συγγνώμη ، خصوصاً في الأحوال التي فيها مقاومة السقوط تتجاوز قوى الطبيعة الإنسانية . ويفسّر هذا فيقول إن العدل ليس هو الالتزام بالقانون بقدر ما هو اتباع روح الشّرع ، وليس هو العقل ، بل النية والقصد ، وليس هو الجزء ، بل الكل ، وليس هو الكل كما هو الآن ، بل كما كان بوجه عام ومنذ القدم (الكتاب نفسه ٢ : ٢) — أي أن العدل يعتبر الشخص في مجموعه ، والمدة في مجموعها أولى من الاقتصار على ألا يعتبر غير لحظة الذنب ، والعدل يحسب حساباً لكل ظروف الحالة المعنية ابتغاء تحصيل الحقيقة الأعمّ والأكثر إنسانية عن هذه الحالة المعنية .

العفو يقلل من أهمية التلبّس بالجريمة ، كي يخلق هامشاً عريضاً لإمكان فعل ما هو أفضل ، إنه يقلل من شأن اللحظة سعياً وراء إعطاء الفرصة للمدة الطويلة .

ويدخل في باب العفو أيضاً التسامح [2] . والأساس في التسامح ، كما يلاحظ جنكلفيتش ، « هو تناهي هذا العالم الممزّق الذي فيه يختلف الناس بعضهم مع

---

(١) Aristote : Eth. Megal., II, 2.

(٢) راجع عن فكرة التسامح البحث الذي كتبه جبريل مارسيل بعنوان : « ظاهريات وديالكتيك التسامح » ونشره ضمن كتابه « من الإباء إلى النداء » ، في باريس سنة ١٩٤٠ .
Du refus à l'invocation

بعض ومع ذلك يجب عليهم أن يجدوا الوسيلة للتعايش معاً ؛ وهو – أكثر من هذا – التعارض الخِلْقي – constitutionnel الذي يمنعنا من توفير كل القيم في وقت واحد ؛ وتمزق الوجود بوجه عام . والتشتت في القيم . والاضطراب وسوء التفاهم الناجمان عن ذلك – كل هذه هي ماهية حالتنا بوصفنا مخلوقين . والطابع الأساسي لهذا النشاز يمنع التسامح من أن يكون مجرد تساهل سطحي كسول ؛ شبيه بعدم اكتراث انسان يذر نفس أخيه لمصيرها . والتسامح مؤسّساً على هذا النحو يتميز جيداً من كل أنواع التشكك : النسبية . والهواية dilettantisme . والاستمتاع الجماني العابث . والحياد السلبي . وتتخذ الاحتمالية بُعْدَ العمق والمأساة . ووراء تعدد الآراء الانسانية تُستشعر خلفية الشرّ الميتافيزيقي » . (١) .

ومع ذلك فإن التسامح له وجهه السلبي . ذلك أن للتسامح خصائص ثلاثاً تجعل منه فضيلة صغيرة . وهي : ١) أنه سلبية بدون مضمون . ٢) وأنه سلوك بدون باطنية . سلوك خارجي يمكن أن تكون النية فيه أنانية أو منافية للأخلاق ؛ ٣) وأنه فضيلة مشروطة hypothétique ؛ لأن قيمته تتوقف على الأمور التي نتسامح فيها .

أ) فالتسامح سلبية لأن معناه أننا لن نعاقب المذنب . ولن نسقيه السم . ولن نقتله بالرصاص . ولن نستخدم القوة لنفرض عليه أمراً ما : فلا نجعله يعتنق ديننا بالقوة والإكراه . ولا بالمكر والخداع . وكل هذه أمور سلبية . لو قورنت مثلاً بالمحبة والتعاون . والتفاهم ومحاولة الاصلاح . فالتسامح مع الخصم الذي نعتقد أنه على ضلال معناه أننا نتركه ومصيره البائس . ولا نسعى لإصلاحه واقناعه . ونذره يهيم في الضلال .

ب) والتسامح سلوك بغير باطن ؛ بمعنى أنه لا يحسب حساباً للدوافع والنية . فمثلا حين أقول : سامحه الله ! فمعنى هذا أنني لا أهتم بمعرفة دوافعه

(١) V. Jankélévitch : **Traité des vertus**, II, p. 761. Paris, Bordas, 1970.

إلى سلوكه الذي لا أرضاه . وإذا قلت : أنا أتحمل زميلي . فلا يدل هذا على السبب الذي من أجله أتحمّله . وبأي روح أنا أتحمله . ولربما كان ذلك عن ازدراء أو استخفاف به . فلا أتنازل لمناقشة معه . « إن الأسباب الدافعة إلى التسامح هي من التنوع بمقدار أسباب اتخاذ الصبر . فربما كان الدافع إليه بمعزل عن الأخلاق . كما يدل عليه حال العالم اليوم . حيث يتسامح المرء على أمل أن تنضج الثمرة من تلقاء نفسها ؛ وربما لن نحتاج إلى أن نقتل جارنا أو نقنعه . فربما اقتنع من تلقاء نفسه . بقوة الأشياء ؛ وما علينا إلا أن ننتظر حتى تنضج الثمرة من تلقاء نفسها . وهنالك لنقطفها ناضجة . وهذا هو الدافع — غير المصرّح به — لتعايش السلمي أو شبه السلمي في هذا العالم الممزّق الذي يسيطر عليه توازن الرعب . وحيث يخشى كل من الفريقين المتنازعين الفريق الآخر . ولا شك في أن هذا التعايش تعايش بدون تعاطف ، ولا مجال فيه للقلب : وبفضل هذا التسامح يتحمل شعبٌ شعباً آخر . ويتحمل نظامٌ نظاماً آخر ؛ وكل منهما يعتقد أن الزمان معه وأنه يسير في مسيرة التاريخ واتجاهه . وهذا يعتقد أن قضيته لا بد أن تنتصر ذات يوم . ويكفي الصبر والانتظار . ومن هذه الناحية . يكون التسامح مجرد تكتيك يضع ثقته في الزمن .

٣) وثالثاً . ليس التسامحُ سلبية بدون مضمون فقط . ولا سلوكاً ظاهرياً يمكن أن تكون النية فيه أنانية أولا أخلاقية تماماً فقط . بل التسامح هو أيضاً فضيلة مشروطة : وبتعبير آخر : قيمة التسامح تتوقف كلها على الأمور التي يتسامح فيها ... إن التسامح يتوقف على موضوعه . بعكس المحبة فإنها دائماً خير . مهما يكن المحبوب . وحتى لو كان المحبوب غير قابل للمحبة . وخصوصاً حين يكون غير قابل للمحبة فتذهب المحبة إلى من لا يستحق المحبة . ومن لا يبادلنا محبة بمحبة . مثل المحبة المنافية للطبع والتي تحملنا على محبة العدو . وعلى العكس نجد أن التسامح . مثل الرجاء ، فضيلة مشروطة . فإذا تساءلت : هل الرجاء فضيلة . فيجب أن نعرف أولاً ماذا ترجو : الحياة الأبدية ، أو الثمرة الأولى في اليانصيب الوطني ؛ وكذلك الحال بالنسبة إلى التسامح . لا بد

أن تعرف هل ما تتسامح فيه هو اعتقادات الآخرين أو الكذب الدنيء . فلسفة خصمك أو قتلة الأطفال . ومعنى هذا أن التسامح ليس فضيلة مطلقة من الشروط في جميع الأحوال . بل تتوقف قيمتها على مضمونها . ماذا ينبغي أن نتسامح فيه ؟ وفي أي ظروف ؟ وإلى أيّ حد ؟ » [1]

وهكذا يمكن أن يؤخذ على فضيلة التسامح سلبيتها ؛ وكونها ظاهرية قد تنطوي على أنانية وعدم أخلاق ، وكونها مشروطة بشروط وليست مطلقة . كذلك قد يبالغ في التسامح بحيث يكون غير معقول . فمثلاً هل يجب التسامح في عدم التسامح والتعصب المقيت ؟ هل يجب التسامح حتى مع الأشرار والسفّاحين والطغاة بما ارتكبوا من مظالم وفظائع ؟ لو قلنا بذلك ، لجعلنا التسامح يناقض أصله . والأمر هنا كالأمر مع الحرية : هل نعطي الحرية لأعداء الحرية ؟ ويجيب جنكلفتش قائلاً : « الأفضل أن نرفض . بين الحين والحين ، أن نعطي الحرية لقتلة الحرية ، ابتغاء الحفاظ على مستقبل الحرية بوجه عام . » (ج٢ ص ٧٥٩) . وإذن فليس كل تسامح حسناً . فالتسامح مع المجرمين والطغاة والأشرار وأكاذيبهم أمرٌ ضار وشرير . وإنما يُبَرَّر التسامحُ إذا كان يتناول حرية الآخرين في عقائدهم وتعدد آرائهم . والتسامح احترام لإرادة الآخرين ؛ ويستبعد عدم الاكتراث . كما يستبعد شدة الحرص على نجاة الآخرين .

ومن أجمل الصفحات التي كتبت في تمجيد التسامح ، هذا الدعاء الذي كتبه فولتير في « رسالة عن التسامح » (الفصل ٢٣) :

« لا أتوجّه بدعائي هذا إلى الناس ، بل إليك أنت ، يا إله الكائنات . وإله العالمين . وإله الأزمنة : إن أذنت لمخلوقات ضعيفة ضائعة في الفضاء الشاسع ، لا يدركها سائر الكون ، أن تتجاسر فتسألك شيئاً ، أنت يا من أعطيت كل شيء ، ويا من أوامره ثابتة سرمدية — تفضل فانظر بعين الرحمة إلى

(١) جنكلفتش : « مبحث الفضائل » ج ٢ ص ٧٥٤ — ٧٥٥ . باريس ، سنة ١٩٧٠ .

الخطايا الناجمة عن طبيعتنا . ولا تجعل هذه الخطايا مصدراً لمصائبنا . إنك لم تعطنا قلباً ليكره به بعضنا بعضاً ، وأيدياً ليذبح بعضنا بعضاً . اجعلنا بحيث يعاون بعضنا بعضاً لاحتمال أعباء حياة أليمة عابرة ؛ واجعلنا بحيث : الفروق الضئيلة بين الملابس التي تستر أجسامنا الضعيفة ، وبين لغاتنا القاصرة ، وبين عاداتنا المضحكة ، وبين كل قوانيننا وشرائعنا الناقصة ، وبين كل آرائنا الحمقاء ، وبين كل أحوالنا التي تبدو في عيوننا متباينة ولكنها أمامك متساوية — اجعلنا بحيث كل هذه الفروق الضئيلة — التي تميّز الذرات التي تسمى بني الإنسان — لا تكون علاقات وشارات لإثارة الكراهية والاضطهاد . واجعل أولئك الذين يوقدون الشموع في رائعة النهار احتفالاً بك . يتحملوا أولئك الذين يكتفون بضوء شمسك ؛ واجعل اولئك الذين يغطون أثوابهم بقماش أبيض — يقولوا إنه يجب أن نحبك — لا يكرهوا أولئك الذين يقولون نفس الشيء وهم يتدثرون برداء من الصوف الأسود . وليكن سواء عبادتك بلغة قديمة ، وبلغة حديثة ؛ واجعل أولئك المصبوغة ثيابهم بالأحمر أو البنفسجي ويسيطرون على قطعة صغيرة من كومة صغيرة من هذا العالم . ويملكون بعض الشذرات المستديرة من معدن معين ، — يتمتعوا دون كبرياء بما يسمونه عظمة وثروة ، واجعل الآخرين ينظروا إليهم دون حسد ؛ لأنك تعلم أنه ليس في كل هذه الأباطيل ما يستحق الحسد عليه ، أو التباهي به .

ياليت الناس جميعاً يتذكرون أنهم اخوة ! وأن يبغضوا الطغيان على النفوس كما يكرهون النهب الذي يسلب بالقوة ثمرة العمل والنشاط الهادىء ! وإذا كانت بلايا الحرب لا مفرّ منها ، فلايكرهنّ بعضنا بعضاً ، ولا يمزقن بعضنا بعضاً في حِضن السلام . ولنستعمل لحظة وجودنا في حمدك بآلاف اللغات المختلفة من سيام حتى كاليفورنيا ، على كرمك الذي وهبنا هذه اللحظة » .

ج ـ الشجـــاعة

تقوم الشجاعة أساساً في ضبط النفس عند مواجهة الخطر وفي الظـــروف الأليمة ، كما تقوم في مواجهة الظلم والشرّ بالقول والفعل ، وفي التغلب على الصعوبات والأخطار التي تتجاوز المعتاد ، وفي احتمال أشد الآلام بصبر وثبات .

ويضاد الشجاعة ثلاث رذائل : الافراط في الخوف ، وانتفاء الخوف ، والتهور . فالشجاعة الحقة لا تقوم في عدم الخوف من شيء ، بل تقوم في الخوف مع الفطنة ، والتجرؤ دون تهور. إنها تتجنب الخطر الذي لاداعي له، لكنها عند الواجب لا تتردد في مواجهة الموت المحقق .

وتتألف الشجاعة من أربعة عناصر :

٣) التطلعّ إلى جلائل الأعمال magnanimité ، لا من أجل الربح أو الشرف بل لما فيها من سموّ .

ب) الجود وهو الاستعداد لبذل كل غالٍ في سبيل تحقيق جلائل الأعمال هذه .

ح) الصبر أعني عدم الجزع على المصائب ، وعدم الفزع من المشقة أو المتاعب أو الأحزان أو المجهود أو طول المدة . إن المثابرة تتقدم دائماً . والصبر

لا يتراجع أبداً ، لكن الحكمة تدعو إلى المثابرة دون عناد والصبر دون جبن . (١)

وفي تحليل لوسن (« مبحث في الأخلاق العامة » ص ٥٣٥ ، ط٢ ، باريس سنة ١٩٤٧) للشجاعة يقول إن جوهرها يقوم في ديالكتيك انفعالي يتضمن ثلاث لحظات : الأولى ، هي جرثومة الشجاعة ، وفيها تظل الشجاعة سرّية ؛ والثانية فيها تتجلى الشجاعة في الزمان والمكان على أنها مناضلة ، وتؤثر في التصميم ؛ والثالثة فيها ينحل التقابل بين الموضوعية والذاتية في سمو الضمير الشجاع . ويمكن تشبيه الشجاعة بالقفز على اليراعة.

والشجاعة عند سقراط وأفلاطون علم . إنها علم بالأشياء المخيفة . ولذا نراها مصحوبة دائماً بالفطنة . والشجاعة هي الأساس في الظن المستقيم . والشجاعة تشارك في العدل . والعدل يشارك في الحكمة . إنها ، تجاه الأمور المخوفة ، طاقة عادلة حكيمة فطنة . إذ الشجاعة التي تعوزها الفطنة هي تهور أعمى . وفي « السياسة » نراه يضع الشجاعة السياسية الحقة في مقابل الشجاعة الغاشمة . ولو كانت الشجاعة الغاشمة تمثل ماهية الشجاعة ، إذن لكانت الحمير شجاعة حين تجوع ، كما قال أرسطو في « الأخلاق إلى أوديموس » . والشجاعة الناجمة عن تعاطي بعض المسكرات مثل ماء الحياة eau-de-vie ليست غير تشنج عنيف ، وحماسة مصطنعة وغضب أعمى .

---

(١) راجع ١) جوليفيه « أ) الأخلاق » ص ٢٢١ ، باريس وليون ، سنة ١٩٦٦ .
ب) جوسدوزف : « فضيلة الشجاعة » ، باريس ، سنة ١٩٥٧ .
ج) . القديس توما . **Sum. Theol. IIa IIae, q. 123 et sqq.**
د) أرسطو : « الأخلاق إلى نيقوماخوس » . المقالة الثالثة ، الفصول ٦ – ٩ .
هـ) سنكا : « هدوء النفس » **De tranquillitate animi**
و) **Nicolai Hartmann : Ethik, pp. 393-96.**
ز) **Jos. Pieper : Von Sinn der Tapferkeit, 1934.**

وشجاعة النفس أقوى من شجاعة البدن وأفضل بآلاف المرات . فشجاعة سقراط وهو يتناول كاس سم الشوكران أعظم بآلاف المرات من شجاعة أجاكس الجامحة .

والشجاعة توجد في الأمراض وفي الألم وفي مخاطر البحر والجبل ، وفي الأزمات الإقتصادية ، وبالجملة في كل مصائب الحياة . ونحتاج إلى الشجاعة في ضبط العراطف والشهوات ، وفي كبح جماح الغضب والانتقام . ويقول القديس توما إن « الشجاعة ، وهي تنشد التغلب على الخطر لا تبحث عن الخطر ، بل عن تحقيق خير العقل » .

ومن ضروب الشجاعة : احتمال المسئولية ، واتخاذ القرار ، والاستعداد للتضحية ، ولتحمل نتائج الأفعال . وفي هذا تقوم مأساة البطولة والاستشهاد في عظمتها الأخلاقية .

وعند نيتشه أن من الشجاعة « أن نقول « نعم ! » — وبدون تحفظ — لكل شيء ، للألم نفسه ، للخطيئة نفسها ، لكل المشاكل ، لكل غرائب الحياة . . . وهذا « النعم » الأعلى ، هذا « النعم » المسرور المقول للحياة ، هذا « النعم » الملىء بالحمية ، الحافل بالاندفاع ، لا يناظر فقط أعلى المواقف ، بل وأيضاً أعمق فهم للأشياء ، ذلك الذي تسنده وتؤيده الحقيقة والعلم . . . ومن أجل الفهم لابد من شجاعة ، شرطها افراط القوة : فبقدر ما تجرؤ الشجاعة على التقدم بعيداً ، حسب قوتها ، يكون التقدم نحو الحق »[1] .

---

(١) Fr. Nietzsche : Ecce homo, II. Partie; 1888.

د ـ العفّـة *

العفة ، بوصفها فضيلة أساسية ، هي الاعتدال في تناول لذات الحواس . لكنها ، في مدلولها العام ، الشرط في كل فضيلة ، فلولاها لصارت الفطنة مكراً ودهاء ، والشجاعة تجاوزاً للهدف ، والعدالة نوعاً من الظلم . إنها تنظم الشهوات وتخضعها لحكم العقل .

ومن أنواع العفة : الاعتدال في الطعام والشراب والمتعة الجنسية ، والحياء والاحتشام مع الناس .

---

* راجع عنها :

a) Nic. Hartmann : **Ethik.**
b) Jos. Pieper : **Zucht und Mass,** 1947.
c) St. Thomas : **Sum. Theol.** II, II, 141.
d) Pascal : **Pensées,** 64-71.
e) Aristote : **Ethique à Nicomaque,** livres II, c. 3, 1104b 4-13, c. 7 1107b 3-8; c. 8; l. III, c. 10-12; l. VII, c. 7, 1150a 9-23; c. 7. 1152b 15-17; c. 12, 1153a 27-35.
f) Platon : **Charmide** 1a-13d; **Protagoras** 55a, Phèdre 120 b-c; **Phédon** 225d; **Gorgias** 275 b-284d; **République,** l. III, 326c, 334a; l. IV, 347d-355a; **Politique,** 605d-608d; **Philebe,** 627c-628a; **Lois,** l. I, 645d-652d; l. III 673d-674b.
g) Epictète : **Entretiens,** l. II, c. 17; l. IV, c. 4, 5.
h) Bossuet : Traité de concupiscence.
i) Schopenhauer : **Die Weltals vlile...,** I, l. IV.
j) Nietzsche : **Généologie de la Morale,** III.
k) Mersch : **Love, Marriage and Chastity.**

وأرسطو في « الأخلاق إلى نيقوماخوس » يقول : « كما أن التلميذ يجب أن يطيع تعاليم أستاذه ، كذلك يجب على قوة الشهوة أن تتبع العقل . ولذا يجب في الاعتدال التوفيق بين الشهوة و (أحكام) العقل . كلاهما يهدف إلى الجمال الخلقي ، وهكذا يشتهي المعتدل (أو العفيف) ما يجب عليه وعلى النحو الذي يجب عليه أن يشتهيه ، وهذا أيضاً هو ما يقضي العقل باشتهائه » .

فالعفة تهدف إلى إخضاع الشهوات والغرائز لضوابط العقل ، وتحارب ضد الانهماك في الشهوات ، وتسعى تنظيم السلوك الظاهر والسلوك الباطن للإنسان .

العفة والتقشف

وهنا ينبغي أن نميز تمييزاً حاداً واضحاً بين العفة والتقشف . إن العفة اعتدال ، بينما التقشف حرمان .

وكلمة تقشف في اليونانية مشتقة من الفعل $\alpha\acute{\upsilon}\omega$ يحرق أو يشيل . وهذا الجذر يعني أولا معنى الجاف والخشن ، والحامض والحرّيف .

ومن المترادفات التي تستعمل للتقشف كلمة الزهد ascétisme ، ويضيف إلى التقشف معنى الرياضة الروحية والبدنية ، والتشدد . وكلمة ascétisme مأخوذة عن كلمة يونانية بمعنى : الرياضة .

وكلا هما يقوم على التعارض بين الجسداني والروحاني ، بين الحسي وما فوق الحسي . ويصدر عن خيبة أمل في الاستمتاع ، وشعور بأن اللذات خدّاعة لأنها تفضي إلى الآلام ، أو لأن تكاليفها باهظة لا تساوي المتعة التي توفرّها .

ويعرّف الزهد بأنه « الامتناع الإرادي ليس فقط من الزوائد ، بل وأيضاً من الضروريات وفرض الآلام والمجاهدات على النفس ، ابتغاء الحصول على

مزيد من السيطرة على الذات » .

أما التقشف فهو « الاكتفاء بالحد الأدنى مما يقيم أود الإنسان ويكفل بقاء نوعه » .

لكن ينبغي في الزهد الأخلاقي الا يتجاوز الحدّ المعقول ، وإلاّ تحوّل إلى تعذيب للذات . بل يمارس بقدر ما يؤدي الغاية منه وهي ضبط الشهوات والسيطرة على الذات واعتياد الحرمان للإفادة من ذلك في تحمل الحرمان إن وقع . اما إن تلذذ المرء بالحرمان والألم فإن هذا لا يعد زهداً أخلاقياً ، بل ولعاً بالآلام algophilie . وهي حالة مَرَضية .

ومع ذلك يرى المتصوفة واللاهوتيون في بعض الأديان (المسيحية والبوذية) أن الزهد وسيلة للتشبه بالله . ويقول القديس توما إن أولئك الذين يسعون إلى التشبه بالله لا يعرفون شهوات دنيوية . ولما كان الاتصال الجنسي يمنع العقل من الانصراف الكلي إلى عبادة الله . لهذا يرى توما أن العفة المستمرة والزهد الدائم في حياة رهبانية هما شرطان للكمال الديني .

اختلاف آراء الفلاسفة في الزهد

لكن معظم الفلاسفة يستنكرون الزهد والتقشف ؛ لأنه إفراط . والفضيلة وسط بين إفراط وتفريط . فأرسطو ينكر الزهد ، لأنه إفراط في إنكار اللذة . فالزهد يضاد العفة لأنه ليس اعتدالا في اللذة . بل منع من تحقيق الفعل المؤدي إلى اللذة . والعفيف لا يحتاج إلى الزهد : « ذلك لأن الإنسان المعتدل يتخذ سبيلا وسطاً . فهو لا يستلذ الأمور التي تغرى الفاسق (لأنه ينفر منها) ؛ ولا يستطيب الأمور التي ينبغي الا نطلبها ، ولا أي شيء من هذا النوع على نحو مفرط — كما أنه لا يستشعر ألماً أو لذة عند عدم وجودها (إلاّ على نحو معتدل) ، ولا أكثر مما ينبغي ، ولا في الوقت الذي لا ينبغي فيه ، ولا شيء من هذا القبيل

بوجه عام . لكنه يطلب كل الأشياء الملائمة التي تفيد الصحة أو سلامة البدن ، يطلبها باعتدال وعلى نحو مناسب ، وكذلك يطلب سائر اللذات التي لا تعوق الغايات التي ذكرناها ، أو تكون مضادة لما هو نبيل ، أو تكون تتجاوز وسائله » (الأخلاق إلى نيقوماخوس » المقالة الثالثة ، الفصل ١٤ ص ١١١٩ أ ١١ — ١٩)

كذلك ينقد استيورت مل الزهد ، لأنه لايؤدي إلى سعادة صاحبه وإلا إلى سعادة غيره . ويتساءل : ما المقصود منه ؟ من النبل أن يتخلى المرء عن السعادة أو عن جزء منها ، لكن ذلك يجب أن يكون لغاية . فأين الغاية في الزهد ؟ إنه لا يثمر شيئاً لأحد ، ولا لصاحبه . لو كان الزاهد يزهد للاسهام في إسعاد نفسه أو إسعاد غيره ، فبها ونعمت . ولكنه في الواقع لا يهتم بإسعاد أحد . « إنه يمكن أن يكون برهاناً على ما يستطيع الإنسان أن يفعله . ولكنه قطعاً ليس نموذجاً لما يجب عليه أن يفعله » [1] .

ويتناول نيتشه في كتابه « نَسَبُ الأخلاق » (الباب الثالث . الفصل ٧) موقف الفلاسفة من الزهد فيقول بسخريته المعهودة :

« أينما وجد فلاسفة ، من الهند حتى انجلترة (لنشير إلى الطرفين المتقابلين في اتجاه التفكير) ، ساد نوع خاص من حقد الفيلسوف ضد الشهوانية . وكان شوبنهور أفصحهم فقط ، كما كان أمتع من عرض هذا الحقد في سمع من له اذن ليسمع : كذلك يوجد حكم سابق عند الفلاسفة خاصة لصالح الزهد بوصفه مثلا أعلى للسلوك ، هذا أمر لا جدال فيه . وكلا الموقفين ، كما قلت ، ممثل حقاً (لنفسية الفيلسوف) ، ولو أعوزا فيلسوفاً ، فنحن واثقون إنه مزيَّف . فما معنى هذا ؟ لأن من واجبنا أن نفسرّ هذه الظاهرة ، المسائلة دائماً منذ الأزل بكل بلادة ، مثل أي شيء — في — ذاته . فكل حيوان — بما في ذلك الحيوان الفيلسوف la bête philosophe ، يسعى بغريزته لبلوغ أفضل الظروف

(١) J. St. Mill : **Utilitarianism, in Selections from Classical and Contemporary Writers, p. 246. New-York, 1965.**

التي يستطيع فيها ان يحقق قواه . وكل حيوان ، بغريزة وبنوع من الاستشعار الذي يدع العقل من ورائه ، يبغض كل تدخل يمكن أن يقف عثرة في طريق بلوغه هذه الحالة المثلى . (والطريق الذي اتحدث عنه لا يقود إلى «السعادة» . بل إلى القوة . إلى أقوى نشاط ، وفي غالبية الأحوال إلى عدم سعادة فعلا .) وهكذا يكره الفيلسوف الزواج وكل ما يمكن أن يقنعه بالزواج . لأنه يرى في الحياة الزوجية عائقاً لتحقيق غايته . ومن هو الفيلسوف العظيم الذي تزوج ؟ فلا هرقليطس . ولا أفلاطون ، ولا ديكارت ، ولا اسبينوزا ، ولا ليبنتس . ولا كنت . ولا شوبنهور — لا واحد من هؤلاء تزوج ، بل أكثر من هذا : لا يمكن أن نتصور واحداً منهم متزوجاً . وأوكد أن الفيلسوف المتزوج شخص هزلي ، والاستثناء الكبير الوحيد ، وهو سقراط يبدو أنه يمكره تزوج على سبيل التهكم والسخرية . ابتغاء أن يثبت وجوب عدم الزواج . وكل فيلسوف كان سيقول ما قاله بوذا حينما أخبر أنه ولد له ولد . فقال : « راهو ولد لي . لقد صنع لي قيد » (وراهو يعني : شيطان صغير) . وكل نفس حرة ستفكر مثلما حدث لبوذا حين قال : كم هي خانقة الحياة في بيت ، إنه محل الدنس . وترك البيت حرية . ، ولما أفكر هكذا ، ترك البيت . وسلوك الزهد بوصفه مثلا أعلى للسلوك يوحي بكثير من الحبور إلى الاستقلال إلى حد يجعل أي فيلسوف يغتبط قطعاً حين يصغي إلى قصة كل أولئك الناس المصممين الذين قرروا ذات يوم أن يقولوا : لا ! . لكل شكل من أشكال العبودية . ومضوا إلى صحراء — حتى لو كانوا مجرد بغال قوية ، بعيدين أيّما بعد عن أن يكونوا نفوساً قوية . عمّ يكشف مثال الزهد إذن عند الفيلسوف ؟ لا بد أن القارىء فطن إلى جوابي . أن الزهد يزوده بأنسب الظروف لممارسة ذكائه . فبدلا من أن ينكر « الوجود » ، هو يؤكد وجوده . ووجوده وحده ، إلى حد ربما يبلغ درجة القحة : ليفن العالم . ولتكن الفلسفة ، وليكن الفيلسوف . ولأكن أنا !

ومن الواضح أن هؤلاء الفلاسفة ليسوا شهوداً عدولا وحكاماً نزهاء على قيمة مثال الزهد . إنهم يفكرون فقط في أنفسهم . فما القديسون في نظرهم ؟

إنهم يفكرون فيما لا غناء لهم عنه : التحرر من الضغط ، والتدخل ، والفضوليا والمشاغل ، والواجبات والهموم . ينشدون هدوء البال وحريته وسروره .. وبالجملة زهدهم هو زهد حيوان مجنح تجنيحاً إلهياً . يحلق فوق الحياة ، وكأن لا يستقر عليها . وكلنا يعرف الشارات القوية الثلاث لحياة الزهد : الفقر . التواضع ، الطهارة الجنسية . وحين نفحص عن حياة النفوس الخلاقة العظيمة فسنجد هذه الثلاثة حاضرة بدرجات متفاوتة » .

هـ — الصدق والأمانة •

هذان المعنيـــان تعبرّ عنهما في الفرنسية كلمةٌ واحدة هي sincerité إذ تدل على : الاستعداد للإقرار بالحق وللصدق في الاخبار عما يعتقده ويشعر به حقاً دون أن يخدع غيره أو يخدع نفسه . وعلى الإخلاص فيما يفعل ويشعر به . وهي تضاد النفاق والرياء وكل ألوان الكذب وعدم الأمانة في القول أو الفعل .

إنها أكثر من مجرد الصدق veracité . لأن الصدق يستبعد الكذب فقط ولا يتجاوز ذلك ، بينما الـ sincerité تضيف إلى فضيلة الصدق كمالا إيجابياً هو إخلاص المرء نحو نفسه ، أعني أمانته مع نفسه بحيث يعترف بنقائصه وذنوبه وأغلاطه . وإخلاصه نحو الآخرين أو أمانته مع الآخرين للإقرار بذلك عند اللزوم ولكي يكون في أقواله وأفعاله الخارجية متسقاً مع أحواله الباطنة .

إنها إذن الصدق مع الذات ومع الغير ، والأمانة مع الذات ومع الغير ، وأن

• راجع عنها :

a) R. Jolivet : **Essai sur le problème et les conditions de la sincérité,** Lyon-Paris, vitte, 1951.

b) V. Jankélévitch : **Traité des vertus,** II, pp. 451-554. Paris, 1970.

c) G. Belot : « La véracité », in **Etudes de morale positive,** pp. 271-310. Paris, Alcan, 1907.

d) René Le Senne : **Le mensonge et le caractère,** Paris, 1939.

e) V. Jankélévitch : **Du mensonge.** Paris, confluences, 1942.

f) N. Hartmann : **Ethics,** vol. II, pp. 281-297, engl. tr., London, 3. impression, 1963.

يكون ظاهر المرء مثل باطنه. وأقواله معبرة عن حقيقة شعوره واعتقاده . إنها ضد: النفاق، والتظاهر بعواطف وأفكار ومقاصد لا توجد حقاً في داخل النفس.

ولها ، مثلها لكل فضيلة، طرفا إفراط وتفريط : فالإفراط يكون بالصراحة الجارحة لمشاعر الآخرين . الفاضحة لمعايبهم بقسوة . ومن هنا قيل : « ما كل حقيقة بواجب أن تقال » toute vérité n'est pas bonne à dire . والتفريط يكون بالمبالغة في التحوط والتحفظ والتواء أساليب التعبير . مما يؤدي إلى النفاق أو إلى السذاجة والحماقة .

وهذه الفضيلة تعني الشجاعة في أن يكون المرء أميناً مع نفسه ومع الناس ، صادقاً مع نفسه ومع الآخرين . وتواكبها العدالة لأنها تعطي — بالقول — لكل ذي حق حقه . « وهي ترفو في الإنسان تمزق الضمير ، ذلك إنها تعيد نوعاً من البراءة ، براءة البالغين الواعين : إنها إذن في منتصف الطريق بين الشعور الكاذب ، وهو نصف شعور بائس ، وبين الشعور التام . وهو لا شعور مستر د retrouvée . إنها الانتقال من الخليط إلى الصافي ، من الشعور الشقيّ إلى الشعور السعيد ، ومن الكذب إلى البراءة »[1] .

وفضيلة الصدق والأمانة هي حضور الأنا في مسئولية . « وثمّ صدق عند الأناني والمجرم هو اعتراف ساخر بما يسعى للحصول عليه . لكن هذا الصدق محتوم عليه بالفشل ، لأنه لا يمكن أن يعترف لنفسه بأنه يخون القيمة. ولهذا يجب أن نعرف الصدق ليس فقط بما يكون عليه الأنا ، بل وأيضاً بما يسعى لأن يصيره . إن الصدق هو— من ناحية— صراحة: فالتحديدات التي تكشف عن الأنا تظهره كما هو ، إنها شفافة ؛ ومن ناحية أخرى فإن الصدق إخلاص devouement لأن الأنا يجد في نفسه المحبة التي بها يتأحّد s'identifie مع القيمة التي ينشد خدمتها . والخلاصة أن الصدق — sincerité هو قيمة الأنا في حالة المحض .

---

(١) ف . جنكلفتش : « بحث في الفضائل » ، ج ٢ ص ٤٥٢ . باريس ، سنة ١٩٧٠ .

لكننا لا نصل ، في الواقع ، إلاّ إلى درجة ما من الصدق . هي العلاقة بين ما يعرفه الأنا عن حقيقة نفسه العقلية وبين ما يعرفه عن قيمته ؛ حتى إن الصدق يكوّن دائماً اعترافاً بنقص الذات والمشاركة مع قيم ما . وبالصورة الأولى فإن الصدق هو روح الشعور بالذنب ؛ وبالصورة الثانية هو روح الإحسان . ولو كان الصدق كاملاً ، لا تحد الأنا التجريبي وأنا القيمة في الأنا المطلق . الأنا في ذاته الحقيقي ؛ ولن يكون في الوسع التمييز بين الإرادة والتحليق essor وما دام الصدق يتحصل حين يتحد الأنا والقيمة . فإن أكبر جريمة ضد الصدق والأمانة ، وأشد ما يفسدهما ، هو الإهابة بأصنمى القيم من أجل تبرير الأعمال الشريرة . كما يحدث حين يُهاب بالإخلاص ابتغاء ضمن نجاح الخداع والمكر ، وبالروح الوطنية ابتغاء خدمة الخيانة . وبالنظام ابتغاء فرض الاستعباد ؛ وبالله لنصرة المصالح الشديدة الأنانية »[1] .

الصـــدق

ونتوسع في بيان الصدق فنقول إن الصدق على نوعين : صدق في الأفعال . وصدق في الأفكار . وبينهما درجات وسطى عديدة . الأول أوسع انتشاراً وأبسط شكلاً ، أما الثاني فمن شأن الخاصّة أولاً . ويتخذ صوراً دقيقة عميقة .

أ — والصدق، في الأفعال يضاده الزيف والتمويه والخداع .وهذه الرذائل الأخيرة قديمة في الإنسان متأصلة في الحياة الاجتماعية . بل إننا نجدها في الحيوان : فالحشرة التي تتظاهر بالموت حين الخطر ، والغزال الذي يموّه على مطارديه بإرغام غزال آخر على العدو معه حتى يفسد الأثر الذي يتركه في الرمل ويعمّى على الصيادين — كلاهما يموّه ويخدع . ولكنه تمويه في سبيل النجاة والمحافظة على البقاء . وهو يختلف عن الكذب المتعمّد الذي يلجأ إليه الإنسان الواعي المنافق .

---

(١) R. Le Senne : **Traité de morale générale**, pp. 582-3, 2e éd., Paris, 1947.

وفي الحياة الاجتماعية نجد الواناً من التمويه والزيف في العلاقات بين الناس . وهي تدخل فيما يسمى « بالأكاذيب المصطلح عليها » mensonges conventionnels في الحياة الاجتماعية : مثل التمويه بالألقاب وبالمراسم الاحتفالية ، وبصيغ المجاملة والبروتوكول ، والأساليب الدبلوماسية الملتوية . وهذه الألوان من التمويه والزيف قد شاعت واتسع مجالها وتفنّن الناس في أساليبها كلما تقدمت المدنية ، بحيث صارت كأنها أمور طبيعية . تلقائية . بريئة . والحق أنها لا تعد بريئة إلاّ إذا أخذت على أنها كذلك ، أي اصطلاحات للمجاملة وتمويهات مؤدّبة ، ينبغي ألا تؤخذ بحروفها وعلى علاّتها ، بل بحسب حساب الجانب التمويهي فيها ، وعدم إعطائها أهمية أكثر من كونها مجرد رسوم وشكليات ظاهرية لا تكاد تعني شيئاً بالنسبة إلى الباطن . ولهذا يمكن عدّها بمعزل عن التقويم الأخلاقي . إذ تعوزها النية والقصد ، وهما شرطان جوهريان في التقويم الأخلاقي .

أما إن أراد منها فاعلها إيهام الطرف الآخر بصدقها فهنا تتدخل الأخلاق لتندّد بها وتدمغها . إنها لم تعد مجرد تمويه بريء ، بل صارت نفاقاً يقصد به الخداع . والنفاق اختلاس للثقة التي يوليها الطرف الآخر لفاعل النفاق ؛ ومن هنا كان رذيلة خبيثة ، طالما وقع ضحية لها كثيرون من ذوي النوايا السليمة فعاد عليهم ذلك بالوبال . إنه نوع من الغدر perfidie .

ويندرج في هذا أيضاً التهويش bluff لأنه نوع من التضليل والخداع .

ب ــ أما الصدق في الأفكار فيقصد به أمران :

١ ــ الأول هو الأمانة في إيراد الشواهد والملاحظات والتجارب الفعلية ، وعدم اختراع شيء لم يره العالم أو لم يشهده الشاهد . والصدق في هذه الحالة ذو قيمة هائلة . ذلك أن « العالم الذي يقدم وقائع وهمية متخيّلة على أنها معطيات ملاحظة ، أو يزيّف في الأرقام التي سجّلتها أدواته ، أو يخفي التجارب التي لا تؤيد نظرياته ، وكل هذا ابتغاء إقناع الناس بصحّة نظريته ــ هذا العالم

يعدّ . على الأقل في عالم العلم . مثل المالي الغشّاش أو المحاسب الذي يزيّف في دفاتره في عالم المال . [1] »

ويدخل في هذا أيضاً الأمانة في ذكر المصادر التي أخذ عنها الكاتب أو المؤلّف . وهي فضيلة نادراً ما وجدت في العصر القديم والوسيط ، بل ولا في العصر الحديث حتى نهاية القرن السابع عشر . وفي هذا يقول بيير دوهم : « في القرنين السادس عشر والسابع عشر كان من النادر أن يذكر المؤلّف اسم من استعار منه فكرة ما . وكان المؤلّف يتظاهر بالتحصيل الواسع . بيد أنه لا يذكر إلاّ الكتب التي لم يأخذ منها . ولم تتورّع أكبر العقول عن أن تنتحل لنفسها ما للغير ؛ وثم على هذا شواهد محزنة الشهرة . [2] »

٢ – والثاني هو إذاعة ما وصل إليه الباحث من حقائق . ونحن نعلم حرص بعض العلماء على عدم إذاعة نتائج أبحاثهم : فمثلاً الرياضي الفرنسي الشهير فرما Fermat (١٦٠١–١٦٦٥)ظل يخفي عن الباحثين براهين بعض النظريات الرياضية التي اهتدى إليها . كذلك امتنع ديكارت من الكشف عن معتقداته الحقيقية ، ولقد جعل امانويل كنت مبدءه هو ألا يقول إلا الحق ، ولكن دون أن يقول كل الحق .

لكن لا يندرج في هذا ما ذهب إليه بعض الفلاسفة والمفكرين من الضنّ بالعلم على غير أهله ، كما فعل أرسطو في تقسيمه تعليمه بين تعليم منشور ، وتعليم مقصور على التلاميذ esotérique . بشرط أن تتسع دائرة « أهل العلم » إلى أوسع نطاق ممكن . وعلى كل حال . فهذا أمر لم يعد له محلّ اليوم . وصار العلم مبذولاً للجميع وإن اقتصر إدراك بعضه وفهمه على الصفوة .

---

(١) Gustave Belot : **Etudes de morale positive**, p. 298. Paris, 1907.

(٢) P. Duhem, in **Revue générale des Sciences**, 30-9-1906, p. 816.

وفي مقابل الصدق نجد الكذب . والدوافع إليه عديدة : البقاء ، المصلحة ، الغرور ، الكبرياء ، المبالغة ، التجميل ، الإثارة ، التهويل المجاني .

ولكن الكذب ، كما لاحظ جنكليفتش [1] ، « حلّ مرتجل يخلق ، إن آجلاً أو عاجلاً ، مشاكل متزايدة الصعوبة ؛ إن الكذب تسهيل موقت يؤجل الصعوبات ويزيدها شدة . ولهذا فإن الكذب اجتماعي وغير اجتماعي معاً : غير اجتماعيّ لأن كلية سوء النية تنطوي على تناقض ، كما يدل على ذلك المبدأ الأول من مبادىء الآمر المطلق عند كَنْت ، ولأنه يبادل ثقة الغير بنقود زائفة ؛ — واجتماعي لأن الكذب يُدَوِّر الزوايا ، ويوفق في الظاهر بين غير المتفقات ، ويجعل التقاطع بين المصالح أقل إيلاماً » . ذلك أن « الكذب حتى لو تنبأ بالأحداث البعيدة فإن مداه ليس كبيراً واتساعه ليس عقلياً : إنه ينطوي على منطق (لوغوس) ، ولكنه منطق قصير النظر ، وعلى فطنة ، ولكنها فطنة مسكينة ، ضالّة ، لا قوة فيها ولا محبة . أليست المكيدة الخسيسة صورة مشوّهة (كاريكاتير) للمعقولية ؟ ... إن الكذب هو نموذج الصعوبة السهلة والعمق الضحل ؛ وألان Alain يشبّهه بما يحدث من تلقاء نفسه ، وبالحماقة ، والسقوط ، وسوء التدبير ، والرعب وسوء التقدير ... إن الكذب ، كما يقول لوسنّ ، هو التخلّي عن الفوائد البعيدة التي يهيؤها لنا الصدق ، من أجل الحصول على المنافع القريبة التي يُؤمّنها الكذب [2] ... إن الكذب هروب باطن ، وترك للموقع ، وأفيون الجهد الأقل ... إن الكذب يدل إذن على الحظ الأقل قدرة على المقاومة [3] » .

إن الصدق بسيط وطبيعي وراسخ الأركان ؛ أما الكذب فمهزوز .

---

(١) جنكليفتش : « بحث في الفضائل » ج ٢ ص ٤٦٨ . باريس ، سنة ١٩٧٠ .

(٢) Le Senne : **Le mensonge et le caractère, p. 46. Paris, 1939.**

(٣) ف . جنكليفتش : « بحث في الفضائل » ج ٢ ص ٤٧٠ . باريس ، سنة ١٩٧٠ .

يزعم ع . معرّض للهجوم باستمرار . وبهذا نستطيع أن نفسّر اضطرار المجرم غالباً إلى الاعتراف بجريمته . إنه لا يفعل ذلك . كما يزعم بعض السطحيين ، لأن ضميره استيقظ . وإنما يفعل ذلك مضطراً تحت وطأة وضوح كذبه وترنّحه وهشاشته .

والكذب مآله العزلة ؛ « والعقاب الحقيقي للكذّابين هو ضياع ذاتيتهم ، لأنهم لم يعودوا على حقيقتهم وطووا هذه الحقيقة في الصمت ، كما أنهم لم يعودوا ما يعتقده الآخرون فيهم – لأنهم صاروا كما صنعتهم أكاذيبهم وألوان نَصْبهم ، فينبغي أن نعتقد أنهم لم يعودوا شيئاً أبداً . إنهم ضمائر في عذاب وأشباح ؛ وما عسى أن يحمله لهم الآخرون من حب وإعجاب هي مشاعر منحرفة عن موضوعها : لأنهم لا يتوجهون إلى الذات الحقة . بل إلى الدور الذي تتخذه الذات . والخادع ، وقد قُطِع عن الغير ، صار محاصراً في ذاته كما لو كان في داخل مدينة محاصَرة . والكذب يجعل من أنّا كرنينا (في رواية تولستوي بهذا الاسم) شبحاً : والكذب يغطي هذا الشبح بدثار عازل يوقف أو يكسر réfracte الحركات المنبعثة من اللا – أنا ، ويعرّض كل الحرارة المشعّة من محبة الناس ؛ إن الكذب يصنع ، كما قال فالري Valéry ، شعب المنفردين ، وجماعات المتوحدين ، وهم ليسوا جماعة ، بل عزلة في حالة صيغة الجمع . والصدق هو وحده الذي يستطيع أن يقول : « نحن » . والكذب لا يمنع الحقيقة ، إنما يمنع فقط الانسان من أن يعلنها ويقودها ؛ إنه لا يمنع الربيع ولا المد والجزر ولا أوجه القمر ، لكنه يزيّف الجماعة . وليس لهذا غير علاجين : الأول هو الخروج منه بعنف ذات يومٍ بفعل منفجر من الصراحة المفاجئة الغالية التكاليف . وفتح ثغرةٍ في السور ؛ والثاني هو ملازمة دوره حتى تصبح الطبيعة الثانية طبيعة أولى ، ويصبح الدثار هو الجِلْد . والحلّ الأول يؤلم ، – لأنه ضربة المبضع في صميم الخداع ، والاعتراف الأسيان : مثل اعتراف نيكيتا في نهاية « قوى الظلام » . أما الحل الثاني ، وهو نوع من الصدق الثاني أو النفاق الصادق ، وسوء نية حسن واعتقاد مشبوه مثل اعتقاد

المجنون باختراع الأساطير والحكايات – ففيه تمويه ، وهو أقلّ قسوة كعملية جراحية : إذ هو يجعل المرء يعتقد في صحة الحكاية التي اخترعها هو ، دون أن تصبح هذه الحكاية حادثاً واقعياً ؛ ولا يوجد سحر ولا إيحاء يمكّن هنا من تحويل الاعتقاد إلى وجود . وهكذا لا يمكن أن ننصح الكذاب ، من أجل علاج عزلته ، بالاعتراف القاطع ، ولا باعتناق الكذب أي بالنفاق المسوق إلى نهايته ؛ المتحمّل بغير تحديد ، والذي لا يمكن تمييزه من الإيمان » . [1] والصدق لا يحتمل أي استثناء ، وما يسمى بالكذب الضروري هو قيمة مضادة [2] .

الصراحـــة

ويتصل بفضيلة الصدق والأمانة :

١ – أن تقول ما تعتقد أنه صواب ؛

٢ – وأن تفعل ما تقول .

والأول هو الصراحة franchise . والثاني هو الصدق في القول والفعل faire comme on dit

١ – الصراحة :

إن الحقيقة شيء ، وقول الحقيقة ؛ أي الصدق ، شي آخر . فقد نعلم الحقيقة ، ولا نقولها . ولا تتأثر الحقيقة بكوننا نقال ، أو يسكت عنها : فلا تكسب ولا تخسر شيئاً من إعلانها .

« والصراحة تصير مشكلة بمقدار ما تتناقص الثقة في القول (لوغوس) ، هذا القول الذي كان عند اليونان لغة وعقلاً معاً ، كلمة منطوقاً بها وحواراً

---

(١) ف . جنكليفتش : « بحث في الفضائل » ج ٢ ص ٤٧٤ – ٤٧٥ . باريس ، سنة ١٩٧٠ .

(٢) N. Hartmann : Ethics, vol. II, p. 283, engl. tr. London, 3d 1963.

صامتاً بين الفكر ونفسه ، وتطابقاً وثيقاً بين اللفظ والمعنى ، بين التعبير الشفوي أو التصويري graphique وبين الفكرة ؛ وهذه الثقة نفسها ، ويبررها الاشعاع الطبيعي للمعنى في العلامة وحسن توصيل العلامات – تتعلق بالوظيفة المباشرة – البسيطة ، المتواطئة univoque الدلالة ؛ والتوازي المنطقي – النحوي يؤسس في « أورغانون » أرسطو تأمّلاً ميتافيزيقياً يمارس ابتداءً من مقولات النحو . ومع ذلك يثار اشتباه منذ عصر أفلاطون : فالنفورُ من حسن القول في البلاغة ، ومن فصاحة اسقراطيس وجورجياس ، واستعمالُ الأساطير في المسائل غير القابلة للتحليل الديالكتيكي – تكشف عن هذا الاتهام (عدم الثقة) الأول تجاه التعبير ، وهذا الاستشعار الأول لما لا يقبل التعبير عنه ، وتتزايد عدمُ الثقة كلما تراخت الرابطة السياسية التي كانت تتماسك بها المدنية : فالميغاريون الذين يتنازعون في صحة أي تنبؤ ، والكلبيون الذين ينادون بالصراحة الجارحة غير الاجتماعية ، والقوريناثيون الذين هم أعداء ما تواضع عليه الناس : هؤلاء هم كأنهم عمالقة cyclopes الفلسفة ؛ وبراعة المسفسطات قد ارتدت ضدّ عضو الكلام نفسه . وخصوصاً الأفلاطونية المحدثة واللاهوت السلبي قد وقعا في عراك مع ما لا يمكن التعبير عنه ἄφατον, ἄρρητον

l'indicible et l'ineffable ، مع كل أشكاله، ويشعران – لأول مرة – بالبقية المعنوية sémantique التي لا تستطيع العلامات الدلالة عليها . والتي تبقى دائماً وراء اللوغوس ؛ وما يتصوَّر جيداً لا يعبّر عنه دائماً بوضوح ؛ والايجاز ، والإضمار ، والتلويح ، والتحفظ في القول ، والصمت الصوفي : يمكن أن تكون أقوى تعبيراً وأكثر إيحاءً من الفصاحة الصريحة loquacité ؛ وقوة الإقناع في خطة كثيراً ما تتوقف لا على الحجم الكميّ للاطناب ، بل على النزوات الكيفية للايجاز[1] litote . ومعنى هذا أن المرء لم يَعُدْ يعتقد بعدُ في طاعة الكلام ... واسطورة اللوغوس المطيع ، وهي أيضاً أسطورة الفكر – المرشد la pensée-pilote ، تختفي في نفس الوقت الذي فيه يتحطم

(١) كلمة litote تدل على شكل بلاغي فيه تخفف من التعبير لنقول المعنى الكثير بالقول الموجز .

انسجام الداخل والخارج : فلما لم يعد التعبير في خدمة من يعبّر على نحو كاف ، فإن التكامل بين خدمة العلامات وبين سيادة المعنى يفقد تماثله الجميل . واستعمال المفارقات paradoxologie في فن الإقناع هو ، عنـد بسكال ، عَرَض من أعراض النزعة المحدثة modernité . والصراحة المباشرة التلقائية للوغوس الخطابي تلاها الصدق الممدوح للتصوف والتشاؤم : فمائلية المقابلة[1] l'obliquité du chiasme هي نظام العلاقات المتقاطعة بين المعنى والعلامة ، بين النفس والجسم ، إن العلامة ليست فقط الأداة ، ولكنها في نفس الوقت ومن نفس الجهة عائق وعقبة ، إنها العضو – العائق ، والوسيلة المانعة . ونحن نعلم أن برجسون قد أعطى لمأساة هذا التناقض أساساً ميتافيزيقياً بأن قرر أنه ليس بين الكيف والتصور concept مقياس مشترك . فكما أن الجمال ليست له دائماً القدرة على الإشعاع حتى سطح الجسم الجميل ، بل يختفي تحت مظهر الأشكال القبيحة ، فكذلك الحقيقة لا تعرض نفسها دائماً في رؤيا القول الصادق . [2] »

إذن لقد تبين بفضل نقد أفلاطون للسوفسطائية ، وهم أساتذة البلاغة الجوفاء ، أن التطابق بين المعنى والقول غير موجود في معظم الأحوال . كما تبيّن بفضل الأفلاطونية المحدثة – وعلى رأسها أفلوطين – أن ثم أموراً لا يمكن التعبير عنها وهي الأحوال الصوفية العالية ؛ وتبيّن لرجال اللاهوت في سعيهم لتحديد صفات الله أنه يستحيل أحياناً وصفه بصفات ايجابية ، ولا يبقى إلاّ وصفه بالسلوب (مثل : حيّ لا كالأحياء ، عالم بعلم لا كالعلم . الخ) .

وكانت نتيجة هذا أن حلت محلّ الصراحة المباشرة ألوان أخرى من القول تستند إلى الايجاز ، أو التورية ، أو الكنايات بمختلف أنواعها . وساعد على

---

(١) المقابلة chiasme شكل من الأشكال البلاغية هو عبارة عن تقاطع الحدود ، بدلا من مراعاة النظير ، ومثالها : يجب أن نأكل لنعيش ، لا أن نعيش لنأكل . والكلمة في أصلها اليوناني معناها : التقاطع .

(٢) ف : جنكلفيتش : « بحث في الفضائل » ج ٢ ص ٤٩٣ – ٤٩٤ . باريس ، سنة ١٩٧٠ .

هذا التطور ترف المَدَنية في العلاقات بين الناس ، فصارت الرسوم والآداب تقتضي التخلي عن استعمال الصراحة الجارحة للآخرين ، والتخفيف في التعبير إلى أقل حد ممكن ، واستعين على هذا خصوصاً بالنفي المركب . فبدلاً من أن يقول المرء أو الدولة للخصم : سأبطش بك ، يقول : إن صبري ليس بالصبر الذي لا ينفد ؛ أو : إنني لا أستطيع أن أقف موقف المتفرج من كذا أو كذا ؛ أو : هذا تصرف لا تحمد عواقبه . وحتى في أمور المرح ، لا يلجأ إلى التعبير الايجابي الصريح : هذا حسن جداً ، بل يقال : هذا لا بأس به ، أو لا غبار عليه ، أو ليس برديء . وهو ما يندرج في البلاغة تحت باب الـ litote . وهنا لم يعد الأمر أمْرَ قصور في قدرة اللغة على التعبير ، كما هي الحال بالنسبة إلى الأحوال الصوفية أو صفات الله . بل هو أمر مقصود لأغراض معينة منها كما قلنا : التخفيف من وقع الكلام على السامع . ومحاولة الابتعاد عن جرح شعوره .

* * *

٢ — الصدق في القول والفعل :

والمقصود هو أن يفعل المرء ما يقول ، فتتطابق أفعاله مع أقواله . وفي هذا تندرج عدة معانٍ : منها الجدّ في القول . فلا يهزل ؛ والوفاء بالوعد ، فلا يُخْلِف ؛ وصدق النية . فلا يغش ويخدع بمعسول الكلام غير المتاو بالتنفيذ .

ولا يدخل في هذا الباب كلام الشعراء والقصّاص : فهؤلاء لا جناح عليهم في أن يقولوا ما لا يفعلون ؛ ولا شأن للأخلاق بهذا ، ما دام كلامهم لا يؤخذ أبداً مأخذ الجد. وربما كان هذا أيضاً شأن معظم . إن لم يكن كل — الخطباء الفحول : فمعظم خطبهم كلام لا ينبغي أن يؤخذ بحروفه . بل ولا ينبغي أن يحمل محل الجد . لأن قصده التأثير والاستثارة أو الدفاع المغتصب . وكل هذه أمور لا تراعي التطابق بين القول والفعل . ومعظمها أدخل في باب

« البلف » bluff منها في باب الكلام المقصود به الجد . ولهذا يلاحظ أن رجال الأفعال الصادقة يزدرون دائماً الخطباء والفصحاء والثرثارين وتجار الكلام المنمّق والمحاضرين الحربيين على انتزاع التصفيق — وبالجملة : فرسان البلاغة والكلام .

وقد لاحظ برجسون أن الثرثرة تزيل من قوة العيان والوجدان intuition ، إذ تتناقص كثافة الوجدان كلما انتفخ حجم الكلام ، وتتزايد مع الايجاز حتى تبلغ أوجها في الصمت الذي يحشد الخاطر ويركّز كل التركيز . ومن هنا نرى شلنج وكيركجور ، ومن قبلهم كبار الصوفية المسلمين والمسيحيين والبوذيين ، يمجدون الصمت . ولهذا ينصح برجسون فيقول : لا تصغوا إلى ما يقوله الناس ، بل انظروا ماذا يفعلون . وكان تلستوي يتألم دائماً من كونه واعظاً وداعياً فقط ، وكان يود أن يصير شهيداً [1] . إن كثرة الكلام تدل غالباً على قلة الفعل ؛ والذي يتكلم كثيراً يريد أن يعوّض عن عجزه عن الفعل والتحقيق والتنفيذ . وكلما كان المرء رجل أفعال ، زاد صمته وقل كلامه .

والحق أنه لا قيمة للقول غير المصحوب بالفعل ؛ إنه مجرد ضوضاء لا فائدة منها ، بل ضرره أحياناً بالغ جداً ، لأنه يوهم صاحبه بأن القول يعفيه من الفعل . وينبغي أن نحكم على الناس تبعاً لأفعالهم وحدها ، وألا نقيم لأقوالهم أيّ وزن : فالقول لا يحقق شيئاً ، بينما الفعل هو التحقيق ، هو الانتقال من الإمكان إلى الواقع . والوجود إنما يثري من الفعل وحده ، ولا يثري أبداً من القول . ويجب أن يكون القول بعد الفعل وتعبيراً عن الحركة . ولهذا رأى فاوست في رواية جيته بهذا الاسم أن يستبدل بالعبارة الأولى الواردة في « انجيل » يوحنا — وهي : « في البدء كان الكلمة » — عبارة أخرى هي : « في البدء كان الفعل » .

وبازدياد قوة وتنوع وسائل الإعلام الجماهيرية العصرية اتسعت الهوة بين القول والفعل ، وصارت مخاطر ذلك على الناس هائلة ، وأصبحت في أيدي من يملكونها وسيلة بشعة من وسائل التضليل والخداع والإيهام والتخدير .

---

(١) تولستوي : « ملكوت الله في نفسك » ، الفصل الخامس .

— و —
المحبة والإحسان (١)

وهذان المعنيان أيضاً قد يتحدان في لفظ واحد في اللغات الأوربية ، هو

---

(١) راجع عنهما :

a) Saint Thomas, Ia IIae, q. 56-59; IIa IIae. q. 23-26, 117-120; tr. fr. « Revue des jeunes » : **La Charité,** 2 vol.
b) G. Belot : « Charité et sélection » in **Etudes de morale positive,** Paris, 1907, pp. 391-429.
c) J. Lacroix : **Personne et amour,** Edition du Livre français, Lyon, 1941.
d) Semaines sociales : **La loi de charité, principe de vie sociale,** Paris, 1928.
e) A. Nygren : **Erôs et Agapè,** 3 vol. Paris, Aubier, 1944, 1952.
f) M.-C. d'Arcy : **La double nature de l'amour.** Paris, Aubier, 1948.
g) Jean Guitton : **Essai sur l'amour humain.** Paris, Aubier, 1948.
h) G. Madinier : **Conscience et amour.** Paris, Alcan, 1938.
i) Ivan Gobdy : **Le modèle en moral,** Paris, P.U.F., 1962.
j) François de Sales : Traité de l'amour de Dieu; Paris, BonnePresse, 1925, 2 vol.
k) N. Malebranche : **Traité de l'amour de Dieu.** Paris, Bossard, 1922.
l) Maurice Nédoncelle : **La réciprocité des consciences,** Paris, Aubier, 1942.
m) : **Vers une Philosophie de l'amour.** Paris, Aubier, 1946.
n) Max Scheler : **Nature et forme de la sympathie,** tr. fr. Paris, Payot, 1950.

charité (caritas باللاتينية) بالفرنسية ونظائرها في سائر اللغـات : charity الانجليزية ، carita الايطالية ، الخ .

والكلمة اللاتينية caritas مشتقة كصفة معنوية من الصفة carus = عزيز ، محبوب ، غال . ولكنها سرعانَ ما ضمّت معنيين : (١) المحبة بمعنى أن يحب المرء غيره دونَ أن ينتظر مقابلاً ، وأن يسعى لخيره بكل ما في طاقته دون أن يتوقع جزاءً ولا شكوراً ؛ (٢) المظاهر الخارجية لهذه العاطفة ، ومنها تقديم المعونة المجانية ، وهو الإحسان بالمعنى المبتذل : أي بذل الصدقات .

ومن هنا كانت كلمة charité مشتركة فهي تدل : إما على الإخلاص والمحبة للآخرين ، وإما على الجود وإسداء العون وإعطاء الصدقات . وبذل الخدمات المجانية .

والمحبة المقصودة هنا ليست الحب بالمعنى العاطفي الموجود في الشعر والقصص والمسرحيات ، بل ولا حب الأم لولدها ، لأنه عاطفي غريزي هو الآخر ؛ ولا طبعاً الحب بالمعنى الجسدي . **وإنما المقصود بالمحبة بالمعنى الأخلاقي** هو أن تحب لغيرك ما تحب لنفسك ، **وأن تتجاوز العدل** لأن العدل يقضي فقط باحترام حقوق الآخرين ، بينما المحبة تدعو إلى بذل الذات وما للذات من أجل خير الآخرين دون أن يكون ذلك البذل مترتباً على حق للآخرين .

والبذل ها هنا يمتد إلى كل الميادين : المادي ، والعقلي ، والمعنوي . والأخلاق . فالمادي بقضاء الحاجات المادية للآخرين ومساعدتهم في محنهم وشدائدهم وتوفير أسباب العيش الكريم لهم بقدر ما في طاقته : ويشمل ذلك المعونات المالية ، والصدقات بمختلف أنواعها المادية ، وإغاثة المرضى والملهوفين والواقعين في شدائد فزيائية : مثل الغرق والحريق والهجوم والتعدي الظالم ،الخ . والبذل العقلي يقصد به الإفادة العلمية والفنية وتنوير أذهان الناس وتبصيرهم بأمورهم وحقوقهم وواجباتهم ، الخ . والبذل المعنوي يقصد به المواساة في الشدائد المعنوية : الوفاة ، المرض ، الأزمات النفسية ، المحن المعنوية مثل

الإخفاق في النجاح ، الخ . والبذل الأخلاقي يكون بإسداء النصائح المخلصة . والإرشاد التقويمي للطباع . والتوجيه إلى سبيل الخير والفضيلة وقصد السبيل . ومن ذلك أيضا الأدب في الحديث وفي المعاملة . والصبر على هفوات الناس . والغض عما يرتكبون في حق النفس من إهانات أو مضايقات .

وتقوم المحبة إذن على أساس الأخوّة بين الناس . فصفة الانسانية المشتركة بينهم تقضي عليهم بالمحبة . ومن هنا يمكن أن يقال أيضا إن المحبّة مرادفة للأخوّة . وما دام أساسها هو صفة الانسانية المشتركة ، فيجب أن تتسع المحبة فتشمل كل الناس مهما اختلفت أجناسهم وألوانهم وعقائدهم وأوطانهم وأزمانهم .

وهذا أيضا ما سماه الرواقيون باسم humanitas : أي محبة الجنس البشري بأسره . وقد أقاموها على أساس أن كل انسان هو غاية في ذاته [1] ، ولهذا يجب أن تحب الأصدقاء والاخوة والأقرباء والأطهار والمواطنين وكل البشرية من أجل ذاتها ، لا لغاية أو منفعة . وهكذا تتحول فضيلة العدل عندهم إلى عطف وتعاطف وطيبة وكرم وسخاوة نفس وتسامح ورقة في المعاملة والشعور (شيشرون : « في حدود الخير والشر » ٥ : ٦٥) . ولهذا فإن الحكيم الرواقي هو من يكون صديقا وفياً ، ثابتاً ، نزيهاً عن الاغراض . مخلصاً للغير كما هو مخلص لنفسه ، هادئاً مع الجاهل صابراً مع الأحمق [2] يعامله كأخ له يسعى لكماله ؛ وحتى مع المجرم لا بد من الكرم ابتغاء إصلاح حاله . — وتظهر النزعة العالمية لدى الرواقية بكل قوة مع بقاء محبة الوطن والجماعة الخاصة . « ويصبح خير كل إنسان خيراً لي ، لان مبدءاً حيّاً واحداً يجعلنا في تعاطف . وأن يكون المرء مواطناً للعالم، هو الإقرار بشريعة العالم [3] (SVF, II, 528)

---

(١) Cicéron : **De Finibus, V, 67.**

(٢) Epicrète : **Entretiens, II, c. 22, § 36; Marc-Aurèle : Pensées, XI, 18.**

(٣) انظر : « شذرات الرواقيين القدماء » تحقيق فون أرنم J. von Arnim : **Stoicorum veterum fragmenta, 4 vols. Leipzig, 1921-1924.**

وفهم الطبيعة على أنها إلهية وكاملة (شيشرون : « طبيعة الآلهة » ٢ : ٢٩ ــ ٣١ ؛ ٣٧ ــ ٣٩) وأن نظامها يقتضي اخضاع كل العناصر للمبادىء السائدة ، أتي للآلهة وللناس « المدعوّين للتعايش في نفس المسكن» . وبقبولنا « للحق والقانون » اللذين يفرضان علينا هذا المسكن المشترك » (شيشرون : « طبيعة الآلهة » ٢ : ١٥٤) نحن نشارك في الطبيعة الإلهية ؛ ونشعر بأننا جزء من الله ، وبأن الكل الذي يحتوينا هو الله أيضاً : نحن شركاء وإياه وأعضاء في هذا الكل ، (سنكا : « رسائل إلى لوكليلوس » ٩٠ ، ٣٠) [1] .

وفي المسيحية صارت المحبة ركن الزاوية في الأخلاق والإيمان . فالله محبة Deus est caritas (رسالة يوحنا الأولى ٤ : ٩ ، ١٦) ويمجد القديس بولس المحبـــة فيقول : « لو استطعت التكلم بلغات الناس والملائكة ، ولم تكن عندي محبة . لكنت مثل نحاس يرن ، وصنج يطنّ . ولو كانت عندي موهبة النبوة وعلم كل الأسرار وكل المعرفة ، بل ولو كان عندي من الإيمان ما يزعزع الجبال ، ولم تكن عندي محبة ، فلن أكون شيئاً. ولو وزّعت كل أموالي غذاءً للفقراء ، وأسلمت بدني للإحراق ، ولم تكن عندي محبة ، فلن يفيدني ذلك شيئاً » (« الرسالة الأولى إلى أهل كورنثوس » الفصل ١٣) .

وعند القديس [2] أوغسطين أن « الارادة الطيبة هي المحبة الطيبة ، والإرادة الخبيثة هي المحبة الشريرة » (مدينة الله » ١٤ : ٧ : ٢) . وجوهر هذه المحبة الشريرة تقوم في الشهوة cupiditas ، وجوهر المحبـــة الطيبة هو الاحسان . إن الشهوة تكشف عن الخضوع للجسد وعن قوة الخطيئة ؛ بينما المحبة تكشف عن الامتثال لله واللطف الإلهي . وبالمحبة تكون الفضائل

---

(١) G. Rodis-Lewis : La morale Stoicienne, pp. 132-133. Paris, P.U.F., 1970.

(٢) راجع : اتيين جلسون : « المدخل إلى دراسة القديس أوغسطين » ص ١٦٥ ، ١٧٥ . باريس ، فران ، سنة ١٩٢٩ .

فضائل حقاً : ففضيلة الشجاعة ما هي إلاّ المحبة حين تتحمل كل شيء في سبيل من تحب ، وفضيلة الشجاعة تتوجه وفقاً للمحبة . ومن هنا جاءت كلمة أوغسطين الشهيرة : أحبَّ وافعل ما تشاء Dilige et quod vis fac (ad Parthos, VII, 8 In Epist. Joan.) ، ويشرح هذا فيقول : « لأنك إذا صمتَّ . صَمَتَّ عن حب ، وإذا صرخت ، صرخت عن حب » .

الله محبة ὁ θεὸς ἀγάπη ἐστιν (الرسالة الأولى من رسائل يوحنا ، أصحاح ٤ ، العبارتان ٩– ١٦) : ليس فقط لأنه يحبّنا ، ولكن لأن جوهره كله هو المحبة . الله كله محبة ، والمحبة كلها إلهية . والله محبة لأنه لا يوجد « مطلق » آخر غير هذا الفعل للخير . إنه خيرٌ محبّ .

وهذه المحبة ـ يجب – في نظر أوغسطين – أن تشمل الجميع : « الكل يجب أن يُحَبّوا » ، لأن المحبوب في كل شخص هو نجاته ، أي مصيره وهو واحد لجميع الناس ؛ ولهذا ينبغي ألا نفضل نجاة بطرس على نجاة يعقوب . وهو معنى ألحّ في توكيده هوج دي سان فكتور [1] . واتساع المحبّة لا يؤدي الى ذوبانها وتحللها ، بل على العكس تماماً : يقوّيها وينمّيها .

* * *

وفي التصوف الإسلامي تلعب المحبة الدور الأكبر . وقد عرّفها الحارث المحاسبي (المتوفي سنة ٢٤٣ هـ) بقوله : « المحبة ميلك إلى الشيء بكلّيتك ، ثم إيثارك له على نفسك وروحك ومالك ، ثم موافقتك له سرّاً وجهراً ، ثم علمك بتقصيرك في حبه [2] » – وهذا تعريف شامل عميق لأنه يجمع بين التفاني في المحبة ، والإيثار للغير على النفس ، والانسجام بين المحب والمحبوب ، والشعور مع ذلك بالنقص في المحبة ، لأنه مهما أحب حبيبه فحبه ناقص . ومن هنا

(١) Hugues de Saint-Victor : Summa sententiarum, tract. IV, 7 : De dilectione Proximi.

(٢) «الرسالة القشيرية» ص ١٦٠ ؛ القاهرة سنة ١٩٥٩

كان قلق المحب باستمرار . وتصل المحبة درجة التأحد بين المحب والمحبوب في تعريف الجنيد بن محمد ، سيد الطائفة الصوفية (المتوفي سنة ٢٩٧ هـ) حين يقول : « لا تصلح المحبة بين أثنين حتى يقول الواحد للآخر : يا أنا ! »[١] كذلك قال بعض الصوفية المسلمين : « الحبيب يفعل ما يشاء » (الرسالة القشيرية ص ١٦٠ . س ١٣ القاهرة سنة ١٩٥٩) — وهي بنفس المعنى الذي قاله القديس أوغسطين : Dilige et quod vis fac ، التي ذكرناها منذ قليل. كذلك من أقوالهم المشابهة لنظائرها : قول يحيى بن معاذ : « مثقال خردلة من الحب أحبُّ إليّ من عبادة سبعين سنة بلا حب » . — والمعنى هنا قريب مما قاله القديس بولس في « الرسالة الأولى إلى أهل كورنثوس » (اصحاح١٣) في العبارة التي أوردناها من قبل .

والصوفية المسلمون بعامة يؤكدون النزعة الانسانية العالمية في محبة الانسانية : فأبو يزيد البسطامي يود لو يتشفع للناس كافة ، لا للخطاة فقط من الأمة الاسلامية . وإنما للخطاة من كل دين وجنس . ويود لو تحمّل عن الخطاة جميعاً ما سيلقونه من عقاب ، وأن يتسع في يوم القيامة وجوده ليشمل النار كلها ، فلا يكون ثم موضع لتعذيب أحد غيره ! وقد قال : « ما النار ؟ ! لأستندن إليها غداً وأقول : اجعلني لأهلها فداءً »[٢] . وعبّر محي الدين ابن عربي عن هذا المعنى الانساني الشامل في الحب في بيت مشهور :

أدين بدين الحب ، أنّى توجّهـــتْ
ركائبـــه فالحب ديني وايماني[٣]

---

(١) «الرسالة القشيرية» ص ١٦٠ ، القاهرة سنة ١٩٥٩ .

(٢) ماسينيون : « مجموع نصوص غير منشورة خاصة بالصوفية المسلمين » ص ٣١ . باريس ، سنة ١٩٢٩ .

(٣) ابن عربي : « ترجمان الأشواق » ص ٤٠ . بيروت ، سنة ١٣١٢ هـ .

الجانب الأخلاقي في الحب الإلهي

وما دمنا نتحدث عن الصوفية والمحبة ، فلا مناص من الكلام عن الحب الإلهي . ولكن ما يعنينا هنا هو الجانب الأخلاقي فيه ، لا الجانب الوجودي الانطولوجي المتعلق بالاتحاد بالألوهية .

فنقول إن الحب الإلهي من الناحية الأخلاقية هو أن نحب الله في الناس ، لا أن نحب الناس في الله ، لأن الهدف الأخلاقي هو محبة الناس . وحب الله في الناس هو أن تؤثرهم على نفسك ، وأن تغيث الملهوف وتواسي البائس وتجود على المعوز وتتصدق على المحتاج ؛ وإلا كان حب الله صورة أخرى لمحبة الذات . ونوعاً من النرجسية narcissisme نعجب فيها بذواتنا من خلال الله . كما لو كان ذلك من خلال شفافية زجاج الألوهية ، إن صحّ هذا التشبيه . إن حب الله هو حب الخير ، لأن الله هو الخير .

وعلينا الاقتداء بالله قدر الطاقة الانسانية . وللاقتداء بالله ينبغي أن نحبّه وفي حبنا له نحن نحب سائر المخلوقات . فإن المحب يصير شبيهاً بمن يحب ، وكما قالت القديسة انجليا دي فولينو : « إن قوة المحبة تحوّل المحب إلى المحبوب والمحبوب إلى المحب [1] » . كذلك يقول القديس فرنسوا دي سال : « بالحرص على رضا الله نصير مطابقين لله ، وتتحول إرادتنا إلى إرادة الجلال الإلهي

---

(١) Angèle de Foligno : **Le livre de l'expérience**, § 173, p. 398. Paris, Droz, 1927.

بتعلقها به [1] » . ويقول القديس يوحنا الصليبي : « الله ينفذ دائماً في جوهر النفس ، مشبعاً فيها الألوهية ، وجاعلاً إياها إلهية كلها » . وإليك الشواهد على هذا الاقتداء بالله .

١ — الله يحتمل الأشرار ، فينبغي علينا احتمالهم ؛

٢ — الله يحب الناس ، فينبغي علينا حبهم ، ولهذا ورد في الرسالة الأولى ليوحنا الحواري (اصحاح ٤ عبارة ٢٠) : « إذا ادعى أحدٌ أنه يحب الله وهو يكره أخاه ، فهو كذاب » .

٣ — الله يغتفر للناس الخطايا ، فلنغفر نحن للناس أخطاءهم في حقنا .

٤ — الله رحيم بعباده ، فلنكن نحن رحماء باخواننا في الانسانية .

ولقد صدق أفلاطون حين قال إن الفلسفة هي التشبه بالله قدر الطاقة الإنسانية .

---

(١) François de Sales : Traité de l'amour de Dieu, VIII, (t. II, pp. 45-46, Paris, Bonne-Presse, 1925.

لكن ، نظراً إلى هذا الارتباط الوثيق بين فكرة المحبة والإحسان وبين الدين ، فإن بعض الذين يفكرون بمعزل عن النزعة الدينية هاجموا هذه الفكرة ، خصوصاً في شكلها العملي المعتاد وهو الإحسان أو بذل الصدقات .

فقالوا : نحن نطلب العدالة الاجتماعية ، ولا نطلب إحساناً . « إن الإحسان لم يخترع إلاّ للدفاع عن امتيازات من يملكون ، ضد تطلع من لا يملكون ... وادعاء الإحسان الانتصار على العدالة أمر لا يمكن قبوله » . (١)

وقال رنوفييه (١٨١٥ – ١٩٠٣) : « لنتأمل المجتمع المنظم عقلياً . إن من المفروض فيه أن يكون قد صنع كل شيء وفقاً للعدالة . ويفترض فيه أنه لم يصبح مستحيلاً أو كثير النقص بسبب أغلاط الإنسانية . إنه موجود ، أعني أن التفاهم بين الناس موجود بدرجة كافية ومستقيمة بحيث يمكن بذل جهود مشتركة ابتغاء انجاز الواجبات التي تحتاج إلى عمل جماعي . وواجبات العدالة تأتي في المقام الأوّل وتحمل طابعاً إلزامياً لا نظير له . ثم إنه إما بسبب الاضطراب والشر في الطبيعة ، أو بسبب خطأ من الإنسان ، أو غلط يتمشى مع حكم العقل – يحدث للناس حوادث ومصائب من نوع تلك التي تهز المشاعر المتبادلة وتنطبق عليها واجبات فعل الخير . فعلى المجتمع أو بالأحرى على أعضائه

---

(١) Henry Michel : La doctrine politique de la démocratie, p. 55. Paris, Armand Colin, 1901.

المتحدين الأحرار أن يعملوا على علاجهم منها بالقدر الذي تسمح به الطبيعة والضرورات الملحّة . وإذا كانت السيادة العليا للعدالة تبدو لنا قاسية ، فذلك لأننا لا ندرك بوضوح كم هو ضروريّ وأساسي في السلوك الإنساني الأخذ بحكم العقل وعده لا غنى عنه لضمان ودوام وحسن إدارة أموالنا . ولا ندرك ما تؤدي إليه العاطفة . إذا أخذت وحدها دافعاً للفعل . من اضطرابات ؛ وكذلك لأننا لا نشعر شعوراً كافياً بجمال من هو عادل ؛ ونأخذ عليه استبعاد العواطف التي لا يفعل غير أنه ينظّمها ، ولأننا ربما نترك أنفسنا تنخدع بنفاق أولئك الذين عدم شعورهم بدثار من العقار البارد الزائف . وإذا بدت لنا سيادة العدالة غير كافية لتحقيق سعادة الناس ، فما ذلك إلاّ لأننا حرمنا من ذلك المنظر الذي لم تره الأرض أبداً (أي منظر سيادة العدالة) . ولم يتبين الناس أبداً ، ولا عن بُعْد ، ماذا سيحدث للعالم ، لو أن كل إنسان أدى واجبه . وأقول فقط على وجه تقريبيّ وعلى فرض أنه لن يفعل ذلك إلاّ بدافع الواجب ، وباستبعاد كل العواطف إن أمكنّ . لكن هذا غير ممكنّ ؛ فالواقع أن هذا العالم الذي سيسود فيه العقل يكون عالماً يَسُوده الخير وحده ، بعد أن يتحرر من تلك الأغلال التي كبله بها الظلم من كل ناحية [1] » .

وجاء فوييه Fouillée (١٨٣٨ – ١٩١٢) فدعا إلى التضامن أو التكافل بين الناس « لأن التضامن يوقع مصائب البعض على البعض الآخر ، كما أنه يَبْسُط خيرات البعض إلى الجميع وخيرات الجميع إلى البعض . وبهذا يلزم الجماعة بأن تجد علاجاً لكل داء يصيب الفرد ، لأن هذا الداء ينحو إلى أن يصير اجتماعياً » .

ولكن الداعية الأكبر إلى التضامن هو ليون بورجوا ، (١٨٥١ – ١٩٢٥) – الذي أراد أن يجعل من قانون التكافل (أو التضامن) وسيلة لتحقيق

---

(١) Charles Renouvier : Science de la Morale, liv. I, 3e section, chap. XXVI, P.U.F. (éd. Ladrange, 1869, t. I, pp. 163-5).

غايات المجتمع الإنساني . « ذلك أن تلك العدالة التي يجب أن نسعى إلى تحقيقها بكل ما نملك من جهد . نحن لن نبلغها إلاّ بتضامن واع مقصود ... وبهذا نبتعد عن التضامن كواقعة ونقترب من التضامن كواجب . ولا نخلطن أبداً بين كليهما : إنهما متضادان . لكن كان لا بد من مشاهدة الأول لندرك الضرورة الأخلاقية للثاني [1] » .

والتضامن نوعان : طبيعي . وأخلاقي . فالتضامن الطبيعي هو توقف الأفراد بعضهم على بعض بحيث أن ما يحدث في الواحد يكون سبباً فيما يحدث في الآخر : فمثلاً التضامن الطبيعي يجعل أن مرضاً معدياً . مثل الكوليرا والحمى الصفراء . ينتقل من فرد إلى آخر ومن أمة إلى أخرى . أو أن مجاعة في الصين تؤثر في أوروبا ؛ أو أن نقصاً في الطاقة البترولية المستخرجة من البلاد المنتجة للبترول تؤثر في الصناعات والحياة اليومية في البلاد المستهلكة له ، أو أن غلاءً في أسعار سلعة يتسبب في الغلاء في سائر البلاد المستهلكة لها ، وهكذا .

أما التضامن الأخلاقي فيقوم في كون التفوق لدى فرد أو أمة يلزمه (أو يلزمها) بأن تستخدمه لفائدة الآخرين ؛ وأن انحطاطاً في فرد أو جماعة يلزمه (أو يلزمها) بأن يحمي منه الآخرين .

التضامن الأول ضرورة طبيعية . أما الثاني فإلزام إخلاقي ؛ وبالتالي هو حر . وهذا فهما مختلفان . ومن هنا فإن ما يقوي الأول لا ينتج عنه بالضرورة تقوية الثاني . فمثلاً تقدم العلم يقوّي التضامن الطبيعي ؛ لكن ليس معنى هذا أنه يقوّي التضامن الأخلاقي ، لأنه إذا كان العلم يقوّي في التقارب بين الناس ضبعياً . فإنه يتوقف على الناس أنفسهم أن يجعلوا من هذا التقارب سبباً للنزاع والتنافس ، بدلاً من أن يكون سبباً للوفاق والتآخي ، كما لاحظ لوسن [2] ؛

---

(١) Léon Bourgeois : « L'Idée de solidarité et ses conséquences sociales, » dans **Esquisse d'une philosophie de la solidarité. Paris, P.U.F., 1902, pp. 10-13.**

(٢) لوسن : « بحث في الأخلاق العامة » ص ٦٦٧ ؛ ط ٢ ، باريس سنة ١٩٤٧ .

الذي يأخذ على فكرة التضامن غموضها واشتراك معناها . كما يأخذ عليها أنها مبهمة بين فكرة العدالة. وفكرة المحبة والاحسان. إنها تبدو كأنها تجمع بين ما هو متشدد في الأولى. وما هو متحمس سخيّ في الثانية . والواقع أنها تخفف من كلتا الفكرتين بإعداء الواحدة للأخرى إلى درجة أنها يمكن أن تفسد وضوح الواجبات المأخوذة عن العدالة وتشيع البرود في المحبة . لكنها تبقى مفيدة بالقدر الذي به التضامن يذكر بأن الأنا والأنت يؤلفان « النحن » دون إرادة ، ويؤلفان « النحن » الصديق ، عند الإرادة لذلك .

لكن المنادين بالتضامن انما يريدون أن يستبدلوا بالإحسان : العدالة . وفي هذا يقول شارل جيد Charles Gide الاقتصادي الفرنسي المعروف : « لسنا نريد الإحسان ، بل العدالة ، إن العدالة تلخص كل مطالب الطبقات الفقيرة .. اما الاحسان فهو الخبث المسيحي الذي يروغ إلى الإبقاء على الظلم »[1]

ولكن مواصلة البحث في هذه النقطة ستفضي بنا إلى الأخلاق العملية . وهو ما ليس موضوع بحثنا الآن .

---

(١) Charles Gide : « Justice et charité », in Morale sociale, pp. 193-194. Paris, Alcan, 1899.

— ز —
التواضـــع

التواضع ربما كان أدخل في التصوف والأخلاق الدينية منه في الأخلاق العقلية خصوصاً وأنه كثيراً ما يخلط بينه وبين الخشوع . ولهذا نرى عنه فصولاً كثيرة في آداب الصوفية . نجتزىء بذكر أهم ما يرد فيها من معانٍ تتعلق بالتواضع :

يقول الجنيد عن التواضع إنه « خفض الجناح للخَلْق . ولين الجانب لهم ». وقيل لأبي يزيد البسطامي : « متى يكون الرجل متواضعاً ؟ فقال : إذا لم ير لنفسه مقاماً ولا حالاً . ولا يرى أن في الخلق مَنْ هو شرٌّ منه . » . وسئل الفضيل بن عياض عن التواضع . فقال : أن « تخضع للحق وتنقاد له وتقبله ممن قاله »[1] . ومع ذلك نجدهم يخلطون بين التواضع وبين الزهد والتقشف . فيجعلون من مظاهر التواضع : الزهد في الطعام . وشظف المعيشة . وخشونة الملبس والاكتفاء بأقل القليل في الطعام والشراب واللباس .

ولكن ما يهمنا هاهنا هو التواضع بوصفه فضيلة أخلاقية عقلية .

إن التواضع يرتبط بثلاث فضائل ، هي :

١ — صدق الإنسان مع نفسه . وفي هذا يقول جولنكس[2] Geulincx : إن في ادراك حقيقـــة الذات ازدراءً للذات inspectio sui despectio sui

---

(١) راجع : القشيري : « الرسالة القشيرية » ص ٧٥ . القاهرة سنة ١٩٥٩ .

(٢) Genlincx : **Ethica I, Cap. 2, S. 2.**

ويقول ديكارت : كلما قلت معرفة الإنسان بنفسه ازداد كبرياء . ذلك أن معرفة الإنسان لنفسه تجعله يدرك ما في نفسه من عيوب ونقائص . فيتواضع ولا يستكبر على الناس ؛ ومعرفة الإنسان لنفسه تجعله يعرف نفسه على حقيقتها . لا كما يريد أن يوهم الناس ، يعرفها عارية بلا تزويق ولا نفاق ولا خداع . والمحاولات الكبرى لمعرفة حقيقة الذات بوضوح ونصاعة : مثل تهكم سقراط ، ونقد العقل عند كنت لمعرفة قدرة العقل . هما دعوتان إلى التواضع . « فإن يعرف المرء أنه لا يعرف شيئاً . وأنه لا يحق له أن يظهر بمظهر الملاك ، وأنه يجب عليه التخلي عن مشاهدة المطلق : تلك أشكال ثلاثة ، باهظة التكاليف ، للتواضع . والقول بأن الأمور كلها نسبية في مواجهة كل المذاهب الميتافيزيقية ذوات الدعاوى العريضة ، وضد الجعجعة الدوجماتيقية والثقة الدعيّة بالواقع . — هذا المذهب هو مدرسة لعدم الثقة وخشد الخاطر » [1] . فبهذا يعرف الإنسان حدوده ، فلا يدعي القدرة على إدراك ما لا تصل إلى إدراكه قواه العقلية ، ويعرف أنه مخلوق متناهٍ . ومعنى هذا أن التواضع هو الوجه السلبي للصدق الصريح مع النفس . وكما قال يوحنا الذهبي الفم : « إذا كانت حقارتنا هي حقيقتنا . فمن المؤكد أنه لا توجد فضيلة أشد قبولاً للتبرير من فضيلة التواضع ، ولا يوجد خطأ أشدّ خداعاً من الكبرياء » [2] .

وإذن فالتواضع نتيجة لمعرفة الإنسان لحقيقة نفسه .

٢ — كما أن التواضع ، من حيث أنه ينطوي على مبدأ للتنظيم والاعتدال ، فإنه مصاحب للعدل . « لأن العدل الذي يعطي لكل ذي حق حقه هو الترياق المضاد للأنانية التي لا ترى إلى أبعد من نهاية أنفها والتي تجعل من الأنا مركز الكون : فبدل هذا الاستعلاء والامتياز يضع العدل مبدأ اختلاف وجهات النظر وتعددها ، ومعنى الوجود معا coesse ، أي تعدد الموجودات ووجودها معاً .

---

(١) جنكيلفتش : « بحث في الفضائل » ج ٢ ص ٥٩١ . باريس ، سنة ١٩٧٠ .

(٢) Saint Jean Chrysostome, 7e Homélie, Patrologia Graeca, t. 63, col. 618.

ونحن نعرف كيف أن الانصاف والحكمة والنزاهة تتغلب – بحسب مونادولوجيا ليبنتس – على الظلم والتكبّر ؛ وذلك بالتغلب على وجهة النظر الواحدة للفرد المنعزل ؛ وبالتوفيق بين وجهات النظر العديدة توفيقاً لا يعدو مجرد وجهة نظر واحدة ؛ وبالمرور من وجهة **النظر إلى النظرة الشاملة الكاملة** ، ومن المنظور الفردي إلى النظرة الكلية . إن التواضع الشمولي يصحّح المنظور الجزئي وقصر النظر الأناني لحب الذات الذي يتصور أن موقعه المشوّه للنظر هو منظر بانورامي شامل : وعلى هذا فالتواضع اجمالي synoptique ... إن التواضع ، وهو تحكم ذكيّ ، يشرف على التوزيع النزيه للقيمة ويعيد إلى الكون شكله الحقيقي ، فيكفّ الكون الأصغر عن أن يعتبر نفسه كوناً أكبر . أي كوناً بوجه عام ... والتواضع احتجاج فلسفي ومعقول ضد تأليه الحادث الشخصي ... والتواضع يفثّ dégonfle تضخم الغرور الهائل ... والتواضع يتوارى في جوقة الطبقات الاجتماعية التصاعدية أو في النظام الكوني للطبيعة ؛ إنه يدخل في الصفّ ؛ ويقنع بدوره الذي غالباً ما لا يكون دور العازف المنفرد soliste المبرز على منصّة الجوقة ؛ بل هو دور العازف المجهول الهوية على آلة موسيقية يعزف الأنغام المكلّف بها ضمن الأوركسترا . (بالتواضع) يذوب « الأنا » في الـ « نحن » – وبعبارة أخرى : يتكاثر ضمير المتكلم وينتشر على شكل مروحة ليصير جمعاً متعـــدد الرءوس ، جمعاً متعـــدد الحيوات pluriel polyzoïque . وهكذا يحقق المتواضع ، بعبارة أرسطية، الانتقال « مما يتعلق بنا » إلى « ما هو بذاته » : إنه يتخلى عن تفضيلاته الاندفاعية باسم الأهمية النسبية للقيم ؛ وكما أن الفقر يجرّد الماهية ، التي هي الحقيقة في العقل ، فكذلك التواضع يضحّي بالمظهر المغرور ، الذي هو المهم للذات ، في سبيل الحقيقة الموضوعية التي هي « المهم بالطبع » . إن التواضع يناضل ضد الكبريـــاء الواحدية ، وضد الأنانية « الهاربة من العالم » ؛ ويتمسك بمبدأ الاتصال الجبري continuité déterministe (بين الناس) ؛ وبفضل التواضع . كما تقول القاعدة البندكتية للتواضع . « تترابط الجماعة الإنسانيـــة » Societa humana

connectitur . إنه تعاطف متولد ، يقف في وجه تقسيم الإنسان إلى ذرات »[1] .

ولئن لم يكن التواضع هو المحبة ، فإنه مقدمة لها . لأن الشرط الأول لمحبة الغير هي ألا يكون المرء محباً لذاته ، وأن يقتلع من نفسه كل استمتاع بذاته ، وكل نزعة نرجسية ، وكل حب للنفس . إن المتواضع يعامل نفسه كأنه غير ، غيرٌ بين أغيار . والتواضع نيّة بريئة لا تتجه إلى أحد بالذات ، لأنها تتجه إلى الجميع على السواء . وعالمها عالم لا شخصيّ ، فيه الأنا يصير حالة ما « من أحوال » الضمير الغائب ، « الهو » غير المحدد l'on indéterminé ، الذي يُدْرج « الأنا » و « الأنت » تحت ضمير واحد .

٣ - ومثل هذه الصراحة مع النفس ، وهذه العدالة مع الناس ، يقتضي بالضرورة : الشجاعة في كل لحظة : الشجاعة ليتغلب الإنسان على أنانيته ، وليتخلص من انحيازه لنفسه في آرائه ووجهات نظره ، وليخلع قناع الخداع للآخرين ، وليمزّق مظاهر الكذب على الناس ، وليصفي نفسه من مخدرات غروره بنفسه وبملكاته . خصوصاً وأن الغرور **كثيراً ما يتخذ** عند الخبثاء الدهاة الماكرين قناع التواضع الزائف . ولهذا ينبغي على المتواضع حقاً ، لا نفاقاً ، أن يتخلص من هذا القناع الذي طالما افتنّ في لبسه المنافقون وآل طرطوف !

* * *

والتواضع يستبعد الحسد الناجم عن مقارنة الذات بالآخرين . ويشجع على الرضا بالميسور . والتعاون المتبادل بين الناس . والمتواضع يقرّ بأن أية ميزة تجعله يتفوق على أقرانه إنما ترجع ، إلى حد ما ، إلى أفضال للآخرين عليه : أهله ، أصدقائه ، أساتذته ، بل حتى أعدائه . والتواضع شرطٌ للاستفادة من الآخرين وللتعلّم ، لأن الكبرياء تأنف بصاحبها عن التعلّم وتدعي لنفسها العلم بكل

---

(١) ف . جنكيلفتش : « بحث في الفضائل » ج ٢ ص ٥٩٢ - ٥٩٣ . باريس ، سنة ١٩٧٠ .

شيء ، رغم أنّها في الغاية من الجهل . ولهذا يقول جوليان هكسلي : « إن العلم يعلمنا إلى أعلى درجة الحقيقة الموجودة في التصور المسيحي للخضوع التام لإرادة الله . اجلس أمام الوقائع كطفل صغير . واتبع بتواضع إلى حيث تقودك الطبيعة ؛ وإلاّ فلن تتعلم شيئاً »[1] .

بيد أن نقولاي هارتمن يرى أن « الانسان لا يشعر بتواضع ، في حضرة الإنسان — وإلا كان ذلك تواضعاً زائفاً . وانحطاطاً في النفس ، وذلة . والتواضع الزائف انحراف أخلاقي ؛ تماماً مثل العجرفة ؛ إنه يعوزه كل شعور بالمسافة اللامتناهية بين الذات والمثل الأعلى الأخلاقي . وكل تواضع تجاه ما هو خارجي هو في أعماقه شعور أخلاقي زائف . وفيه نقص أخلاقي مستتر دائماً : حيرة . وضاعة نفس ، قلق أو انفعال زائف مثل : الحياء الزائف . أو الخوف من الآخرين ... وكل انسان لديه احساس حرٌّ بالقيم ، يستشعر ما في العجرفة من بطلان وانحطاط . والتواضع الحق — على العكس من ذلك — لا يتناقض مع كرامة الإنسان ولا مع الفخر الذي له ما يبرره . والحق إنه لو فهم جيداً ، لكان متفقاً مع الفخر الصحيح . الذي هو بعيد كل البعد عن العُجْب بالنفس الزائف . والعلة النهائية للفخر الصادق الأخلاقي هي أن الإنسان يقيس نفسه بمقياس مطلق ساعٍ لا يمكن بلوغه . وعلى هذا فإن رابطة التناقض بين التواضع . والفخر يمكن فصمها بسهولة . على الأقل من حيث المبدأ . إنها ليست نقيضة تقويمية حقيقية . بل على العكس ؛ الفخر الصحيح والتواضع الصحيح ينتسب كل منهما إلى الآخر ، ويقوّي كلٌّ منهما الآخر . ولا يوجدان إلاّ معاً . ولا نقصد من هذا أن هذا الوجود معاً يتقرر من تلقاء نفسه ، حيث اتجاه الانسان يميل إلى أحد الجانبين . ويوجد في الميل الإنساني نوع من التضاد . وهذا هو السبب في ظهور هذا التناقض . إن التواضع فضيلة فيها من الخطورة مثلما في الفخر : فكلاهما يقع عند حدود الانحرافات الخيالية .

---

(١) Huxley : Letter to C. Kingsley, in Life and Letters, ed. L. Huxley, London, 1900, vol. I, p. 219.

فالفخر بدون تواضع يكون دائماً على حافة العجرفة والغرور ، والتواضع بدون فخر يقع على حافة انحطاط النفس والحقارة والنفاق . وكل واحد منهما بدون الآخر يكون غير مستقرّ . ولا متوازن . وفقط حين يجتمعان معاً في مركّب يصبحان راسخين ثابتين ، ويستمد كلاهما السّنَد والعون من الآخر »[1] .

والمهم إذن في التواضع ألا يتحوّل إلى وضاعة . وألاّ يكون عن ضعف وتقيّة . وأن يكون أساسه شعور الإنسان بنقص نفسه . وأن يعيد سُلّم القيم والمعايير إلى وضعه الصحيح . « التواضع . كما يقول جنكليفتش . لا يتضرع إلى أحد . ولا يسأل أحداً لقمة خبز الإحسان . إنه فقط بدون أوهام ولا خيبة أمل . يعرف ما يأخذ مما يدع ولا يسعى إلى الذهاب إلى أبعد . نحو ذلك الجزء اللامتناهي الضآلة من الوجود الذي هو في النهاية عدم اللاوجود . ويجهل التضحية الخارقة المجانية . ولم يَعش ليلة جتسماني Gethsémani (على جبل الزيتون قرب القدس) للخشوع الذي يلقى الفضل اللامعقول للفجر في أعماق الظلمات واليأس . والحقيقة المتواضعة تقع على مسافة متساوية من المبالغة والفضيحة . وبعبارة أدق : هي تقرّ عن طيب خاطرٍ بالمفارقة paradoxe (لأن الحقيقة تسير في طريق مضاد للرأي والظن ، وتصدم الاحساس المشترك ، وتقلب فلسفيا البيّنات احسيّة والغريزية) . لكنها لا تثير فضيحة . والحقيقة لا تُذلّ أبداً . وإنما المذل هو الإرادة الظالمة للانحطاط . الذي يصيب شخصي في جذوره ! لكن الخضوع لنظام غير مشخّص ومجرّد . موضوعي ونزيه . لا يمكن أن يجرح شرف الشخص ، والتواضع هو هذا الخضوع . فلم من يأبى أن يلتمس العفو أو أن يخدم إنساناً آخر . ولكنه ينحني . عن طيب خاطر . أمام أمر إداري مشروع . أو أمام رئاسة أو كفاءة فنّية .. ولا عار في الانحناء أمام الحقيقة لأنه لما كانت الحقيقة هي ما هو قائم موجود . فإن خضوعنا هو مضاد للهزيمة ، والاقرار بالحقيقة ما هو إلاّ الاعتراف بواقع مُعْطىً وقائمٍ

---

(١) Nicolai Hartmann : Ethik, engl. tr. II, pp. 300-301. London, 1963.

دون إقرارنا ، ووجودنا جزء منه ؛ والواقع على حق دائماً ، سواء اعترفتُ به أو لم أعترف ، لأن وجودي هو هذا الإقرار . والاعتراف (بالمعنى الديني) هو من شأن المُذْنِب القابل للخضوع والذلة ؛ ولكن **النقد الذاتي** auto-critique هو من شأن الموجود العاقل عقلاً شاملاً ؛ الخالي من الغرور » [1] .

إن المغرور ينكر ما هو بيّن حق واضح ، لأنه ينكر حدوده وضآلة شأنه . وكلما انتفخ غروراً تجلّى هزاله وتفاهته . أما المتواضع فيلتزم حدوده ، ويجتزىء بمكانه الخاص به ، ويملؤه تماماً . ولذا كان الغرور ظهوراً ، والتواضع وجوداً . ووجود المتواضع هو وجود ــ الذات .

ولهذا كان الغرور تضليلاً ، والتواضع صورة صادقة لحال الانسان : وحال الانسان مزيج من الطهارة والدّنس ، من النور والظلمة . ولهذا كانت فضيلة التواضع من أبرز الفضائل المطابقة لحقيقة الإنسان .

---

(١) ف . جنكليفتش : « بحث في الفضائل » ج ٢ ص ٦٠٠ – ٦٠١ . باريس ، سنة ١٩٧٠ .

– ح –
السخـــــاء

السخاء **générosité** هو الجود بما لدى الإنسان على الناس . ويتميّز من المحبة والاحسان ، كما يتميز من النزاهة **désintéressement** :

فهو يتميز من النزاهة . من حيث أن النزاهة « أكثر سلبية من السخاء : فلا تتضمن الإعطاء . بل مجرد الخلو من حبّ الذات : فالنزيه لا يشغل بمصلحة نفسه ؛ لكن لما كان المرء لا بد أن يهتم بمصلحة ما ؛ فإنه يستنتج من ذلك ، بطريق غير مباشر ، أنه يهتم بمصلحة الغير .

والسخاء مرتبط بالملك بمعناه الحرفي والمادي أكثر من المحبة ، أو مرتبط بوجود الذات منظوراً إليه كَمِلْك . أي أنه مرتبط بالإعطاء ، وتوزيع الثروات . الجود والكرم : إن في السخاء جانباً من الحجم الدنيوي والمنح الملكـــي !

والإحسان يعمل من العدم . منذ عدم الخشوع ، وكما يسير الخشوع من الملاء إلى الخلاء ، يعود الإحسان من العدم إلى الملاء : – مثلما فضل العزاء يضيء فجأةً نهاية العدم . ونور الخلاص يبدّد فجأةً ظلمات الندم . أمـــا السخاء فهو حيويـــة **vitalité** . والكريم الأصل γενναῖος **يعطي ما** عنده . لا ما ليس عنده ؛ و « عنده » الكثير . صحيح أنه يستطيع أن يحتفظ بما عنده . أو على الأقل يقرضه . أو يبادل به شيئاً آخر ، أو يبيعه ، أو يؤجّره تبعاً لقواعد العدالة التعويضية . لكن السخيّ يعطي ما عنده دون أن تكون لديه

نوايا مكيافليّة ؛ ولا يطالب بدفع أيّ مقابل . « مائة في مقابل واحد ، والسنبلة في مقابل حبّة ، والشجرة في مقابل بذرة . لأن هذا هو عدل الله معنا ، ومقياسه إلينا ، الذي يجازينا به ... إن محبة الأب لا تنشد أي مقابل ، ولا حاجة بالولد إلى أن يكسبه أو يستحقه » [1] [2] .

ويميّز جنكليفتش بين سخاء تجريبي أو طبيعي ، وبين سخاء ما بعد تجريبي métempirique يختلط بالإحسان . فأما السّخاء التجريبي فيعمل بالخلو من الأغراض أكثر مما يعمل بايجابية النية ولا نهائية الموارد : فالطبيعة الثرية إذا كانت عندها حيوية لتعطيها تطفح مثل الإناء المفرط الامتلاء . والإنسان السخيّ ، كما صورته لوحة روبنس Rubens الموجودة في متحف ليل Lille وعنوانها : السخاء Liberalitas ، يصبُّ في غيره الفائض المفرط من حيويته . لكن أن يعطي الإنسان ما هو فائض عنده هذا ليس بعدُ محبةً . لأن المحبة تحرم نفسها وتعطي الجوهريّ ، لا الزائد الفائض . وهو المعنى المقصود من الآية القرآنية الكريمة : « ويؤثرون على أنفسهم ولو كان بهم خصاصة » . إن السخاء الطبيعي جود بما يفيض ، بما هو زائد ؛ أمـا المحبة والاحسان فجود بما نحن لا نزال في حاجة إليه ، جود بالأصل ، لا بالزائد.

والصوفية المسلمون قد خاضوا كثيراً في هذا الباب . فميّزوا أولاً بين السخاء ، والجود ، والايثار . فالسخاء هو المرتبة الأولى ، ثم الجود بعده ، ثم الإيثار : « فمن أعطى البعض ، وأبقى البعض فهو صاحب سخاء . ومَنْ بذل الأكثر وأبقى لنفسه شيئاً فهو صاحب جود . والذي قاسى الضرر وآثر غيره بالبُلْغة فهو صاحب إيثار » [3] .

---

(١) Paul Claudel : L'annonce faite à Marie.

(٢) ف . جنكليفتش : « بحث في الفضائل » ج ٢ ص ٩٨٢ ، ٩٨٣ . باريس ، سنة ١٩٧٠ .

(٣) « الرسالة القشيرية » ص ١٢٣ . القاهرة ، سنة ١٩٥٩ .

وقالوا إن « الجود » إجابة الخاطر الأول » ، أي المبادرة للعطاء قبل التفكير ، حتى لا يتغير فيما عزم عليه إن فكر وقدّر . ولا يجوزون أخذ المقابل أو الثمن عن الإضافة والقرى ، ويتمثلون بقول الشاعر :

وإذا أخذْتَ ثوابَ ما أعْطَيْتَه فكفى بذاك لنائلٍ تكديرا

ولهم حكايات كثيرة جداً شواهد على سخائهم وجودهم بكل ما يملكون ، فراجعها في كتب الصوفية في باب « الجود والسخاء » [1] . وسخاؤهم إذن من النوع الثاني ، أي المختلط بالمحبة ، والذي يجود حتى بما يكون المرء في مسيس الحاجة إليه .

أما السخاء الذي يقول به أصحاب مذهب الفيض émanatistes ويرد ذكره في « أثولوجيا » أرسطاطاليس أي في « تساعات » أفلوطين ، وما تأثر بها مثل الكتب المنسوبة إلى ديونسيوس الأريوفاغي : فهو فيض طبيعي أعني فيض ناجم عن إفراط في الامتلاء ، وهو ضروري ، لا إرادي ، وليس حراً مثل المحبة والإحسان .

وهذا الجود بما يفيض لا ينطوي على المحبة . إنه تبذير لا يفرّق بين أحد ؛ والطبيعة الفياضة تبذّر في الثمار التي تعطيها دون تمييز بين الأشرار والأخيار » . إن الطبيعة العمياء التي تلقي بكل خيراتها من النافذة ، ولا تعطي لشخص بالذات ، هذه الطبيعة تحتفظ لنفسها — بمعنى ما — وحدها بكل ما عندها . إنه سخاء فوضى أولى من أن يكون سخاء محبة . هذا الفيض الطبيعي المستمر بدون قرار مقصود ، هذا السخاء يبدو أنه لا علاقة له بالمحبة ! فهل له على الأقل ، علاقة بالعدالة ؟ لقد تحدثنا عن توزيع الثروات ... لكن هذا « التوزيع » ليست له صفة منهجية ، ولا يخضع لأيّ مبدأ حسابي ، ولا لأيّ قانون توزيعي dianémétique ، ولا يطبّق أية صيغة نسبية ؛ فهذا التوزيع ليس عقلياً ولا تعويضياً ولا اقتصادياً ! ومَثَل هذه الطبيعة الظالمة مَثَل

(١) مثلا في « الرسالة القشيرية » ص ١٢٢ — ١٢٥ ، القاهرة سنة ١٩٥٩ .

سيدة أمريكية تمتلك المليارات من الدولارات ويدفعها جنونها إلى توزيع دولاراتها على المارّة في الطريق . فهذه المالكة للمليارات لا تختار المستفيدين من عطائها ؛ بل تعطي لكل عابر سبيل . ولربما كان عابر السبيل هذا صاحب مليارات مثلها ؛ إنها تعطي لعابر الذي يكون من حظه المرور في اللحظة التي فيها تعطي . وبادرتها إذن ليس فيها تخيُّر . وهذا فإن السخاوات المبذولة صدقةً واتفاقاً ، شأنها شأن اليانصيب . تزيد كثيراً في حجم عدم المساواة بدلاً من أن تقرّب بين الفوارق . وهذا التوزيع الفوضوي « كاريكاتير » للعدالة »[1] .

• • •

ولئن كان السخاء في الأمور المادية يؤدي إلى النقص في مخزون المعطي . فإن السخاء في الأمور الروحية يزيد في مخزون الواهب . أو على الأقل لا يقلل منه . ذلك لأن ما هو ماديّ يقبل النقصان ، أما ما هو روحي فلا يقبل النقصان بالإعطاء ، وإنما يقع له النقصان لأسباب أخرى : فالعلم لا ينقص بإفادة الناس العلم ، بل يزيد إيضاحاً وثراء ؛ ولكنه ينقص بالنسيان أو عدم الاستخدام أو عدم المذاكرة . ومن هنا جاء قول القائل : من يفقد ، يكسب ، أي من يبذل علمه يكسب مزيداً من العلم . وكذلك الحال في العواطف : فمن يبذل حبّه للآخرين يزدد غنى روحياً وعاطفياً ، كما فصّل ذلك أفلوطين (التساع الثالث ٨ : ١٠) . ذلك لأن الحب لا يقبل القسمة إلى أجزاء . وكذلك الحال في سائر العواطف مثل : الإخلاص ، عرفان الجميل ؛ ومقابلها مثل الكراهية ، والحسد ، والجحود .

• • •

ويرى ديكارت [2] أن الأسخياء مدفوعون بطبعهم إلى القيام بجلائل

---

(١) ف . جنكليفتش : « بحث في الفضائل » ج ٢ ص ٩٨٤ . باريس ، سنة ١٩٧٠ .

(٢) Descartes : Traité des Passions, articles 154 et 156.

الأعمال . ومع ذلك فهم لا يقدمون على شيء يشعرون أنهم غير قادرين على القيام به . ويحسبون أنه لا أعظم من أن يعملوا الخير لسائر الناس . وأن ينبذوا مصالحهم الخاصة في سبيل ذلك . وهم دائماً مهذبون . لطفاء . في غاية الأدب مع الناس . وإلى جانب ذلك تراهم مسيطرين تماماً على انفعالاتهم . وخصوصاً على الشهوات والغَيْرة والحسد ، وذلك لأنهم يعتقدون أن الأشياء التي لا يتوقف اكتسابها على إرادتهم لا تستحق أن يحرص عليها الإنسان . ويضبطون كراهيتهم للناس ؛ لأنهم يقدرون الناس جميعاً ، ويضبطون الخوف ، نظراً إلى أن ثقتهم بفضائلهم تبث في نفوسهم الأمان ؛ ويضبطون الغضب ، لأنهم لا لا يقيمون كبير وزن للأمور التي يتوقف تحصيلها على الغير ، ولذا لا يقيمون لأعدائهم من الأهمية والامتياز ما يجعلهم يستشعرون بالإهانة من ناحيتهم .

الفصل السادس

المسئولية والحرية ٥

— ١ —
تعريفهـا وأنواعهـا

المسئولية هي إقرار المرء بما يصدر عنه من أفعال وباستعداده لتحمل نتائجهـا .

---

٥ راجع

a) Fauconnet : **La Responsabilité**. Paris. Alcan. 1920.
b) R. Le Senne : **Traité de morale**, pp. 576-585.
c) J. Laporte : **La conscience de la liberté**, pp. 245-283. Paris, 1947.
d) Parodi : « L'idée de responsabilité morale », in **Morale et Science**, conférences faites à la Sorbonne, 2e série.
e) Landry : **La Responsabilité pénale**, Paris. Alcan, 1902.
f) Lalou : **La Responsabilité civile**, Paris. Dalloz.
g) Le Poittevin : « Les Responsabilités atténuées en matière pénale », in Bulletin de la Société française de Philosophie, 1908.
h) **Aillet** : « La Responsabilité objective », in RMM, 1906-1907.
i) Husson : **La Responsabilité.**
j) L. **Lévy-Brühl** : L'Idée de responsabilité, Paris, Alcan, 1884.
k) F.H. Bradley : Ethical Studies, **Essay I.**
l) W. Weischedel : **Versuch über das Wesen der Verantwortung**, Freiburg-in-Breisgau, 1932.

وما يصدر عنه من أفعال قد يتسع مجاله فيشمل كلّ الذين هو مسئول عنهم ؛ ويشمل قطعاً كلّ من يأتمرون بأمره ؛ وكلّ من يستمدون السلطة منه مباشرةً . وهذا تمتد مسئولية الرئيس فتشمل المرءوسين ، في كل الأعمال التي يصدر الأمر بها منه مباشرة أو بالواسطة . فالقائد مسئول عن الأفعال الصادرة عن الضباط والجنود إن كانت قد صدرت منهم بأمر منه أو بما يترتب على أوامر منه . ورئيس الحكومة مسئول عن أعمال وزرائه الصادرة عنهم بتوجيه منه مباشر أو غير مباشر ، ما داموا مسئولين أمامه . والوالد مسئول عن أولاده إن كانوا دون البلوغ ؛ أو كانت أفعالهم بتحريض أو توجيه أو حتى تأثير معنوي منه فيهم . ونقول عن هؤلاء إنهم مسئولون ، دون أن نحدد درجة المسئولية ، إذ للمسئولية درجاتٌ وسُلّمٌ طويل .

والإقرار بالمسئولية عن الأفعال لا يكفي وحده ، بل لا بد من تحمل نتائج هذه الأفعال : وهذه النتائج إما معنوية (الاحترام أو الاحتقار) ، أو قانونية (الثواب أو العقاب) ، أو اقتصادية (التعويض المالي عن الضرر اللاحق للضحية) ؛ أو دينية (النعيم أو الجحيم في الآخرة) أو أخلاقية (المدح أو الذم) . الـــــخ .

وتنقسم المسئولية إلى أنواع :

أ) المسئولية الأخلاقية : وتتعلق بالأفعال التي يكون المرء فيهـــا مسئولاً أمام ضميره ، وأمام الله . وتندرج فيها النوايا ، أي الأفعال الباطنة .

ب) المسئولية المدنية : وتتعلق بالأفعال الظاهرة سواء منها ما تم ، وما هو بسبيل الحدوث . وتتحدد هذه المسئولية وفقاً للقوانين الوضعية الإنسانية ، لا وفقاً للقانون الأخلاقي ؛ وإن اشتركا في بعض الأمور . ولهذا فإن كثيراً من الافعال المحرّم ارتكابها بحسب القانون الأخلاقي لا تندرج تحت طائلة المسئولية القانونية ، والعكس صحيح أيضاً : فكثير من الأفعال التي يحرّمها القانون . لا شأن لها بالأخلاق .

جـ) المسئولية الاجتماعية ، وتتعلق بالمجتمعات التي ننتسب إليها إما بالطبع أو بالاختيار . إذ نكون مسئولين أمام رب الأسرة أو السلطة المكلّفة بتوفير الصالح العام . وهذا النوع الثالث يكاد يكون هو والتضامن الاجتماعي (أو التكافل الاجتماعي) شيئاً واحدا ؛ وقد درسناه من قبل بالتفصيل .

ويفرّق جنكليفتش بين المسئولية عن الماضي ويسميها فعل الذنـــوب culpabilité وبين المسئولية عن المستقبل ويرى أن « المسئولية الحقيقية تدل على المستقبل أولى من أن تدل على الماضي ؛ إن المسئولية مستقبلية ، بينما فعل الذنوب ذو أثر رجعي » . والمسئولية المستقبلية prospective تجتـــلب وتنفث العزم ، بينما المسئولية الرجعية retrospective تبهظ كاهـــل الإنسان وترهقه ، خصوصاً وهي تثار في أحوال الإخفاق .

— ٢ —
خصائص المسئولية

وللمسئولية عدة خصائص ، منها :

أ) أنها ضرورية ، لأن الإنسان لا بد أن يفعل من أجل تحقيق إمكانياته وإلا كان عدماً ؛ فمجرد وجوده يقتضي منه الفعل . وعلى الفعل تترتب المسئولية . ثم إن الإنسان — موجود في — العالم ، وهذا يلزمه بالفعل في العالم وتجاه الآخرين ، وتلك مسئولية وجودية وأخلاقية معاً . والانسان مسئول عن تحقيق إمكانياته . ولا يمكنه أن يبقى دقيقة واحدة دون اختيار ؛ والاختيار يجرّ إلى المسئولية .

ب) أنها تقوم على الحرية . فلا مسئولية حيث لا حرية . وفي عالم خال من الحرية وتسوده الجبرية المطلقة ، لا مكان للمسئولية . كذلك حين القهر والقوة القاهرة ، لا توجد مسئولية .

ج) أنها تفترض العقل السليم ، فلا مسئولية على فاقد الإدراك السليم ، أعني الطفل والمجنون . فلا بد إذن من معرفة الأفعال التي يقوم بها الإنسان من حيث قيمتها الأخلاقية : فإن كان لا يعرف لها قيمة أخلاقية ، فلا محل لتحميله المسئولية . وفي حكم صادر من غرفة الطعون في محكمة النقض والابرام في فرنسا (بتاريخ ٢١ اكتوبر سنة ١٩٠١) ورد ما يلي : « إن الشخص المصاب بخلل في قواه العقلية ليس مسئولاً ، ولا مذنباً ، عن الضرر الواقع على الغير بفعله ، لأن كل مسئولية تفترض خطأ ، ولا وجود للخطأ عند انعدام الإرادة » .

د) أنها تقوم على المعرفة . معرفة القواعد التي ينبغي السير عليها في سلوك بوجه عام . والقواعد الخاصة بكل مهنة . وتتزايد المسئولية الأخلاقية بتزايد المعرفة . وهاهنا فارق في هذا الصدد بين المسئولية المدنية . والمسئولية الأخلاقية ، إذ في المسئولية المدنية هناك مبدأ يقول : لا يفترض في الإنسان الجهل بالقانون . أما في المسئولية الأخلاقية فمن المفكرين من أنكروا وجود مثل هذا المبدأ بالنسبة لها ، ومنهم من طبّقه أيضاً على المسئولية الأخلاقية . مثل بسكال والجنسينيين Jansénistes الذين رأوا أن الجهل بالقانون لا يعفي من المسئولية عن الخطيئة . ولا يمنع من كون الخطأ إرادياً . وفي هذا يقول بسكال : « لا تقل ... إن من المستحيل أن يخطىء المرء حين لا يعرف العدالة ، بل قل ، مع القديس أوغسطين وآباء الكنيسة الأوّلين . إن من المستحيل ألا يخطىء الإنسان حين لا يعرف العدالة » (4e Provinciale) .

هـ) ومن شروط قيام المسئولية أن توجد سلطة تضع القواعد وتقوّم الأفعال . فلو كانت قيم كل الأفعال واحدة لما كانت هناك مسئولية . وأمام هذه السلطة علينا أن نقدم الحساب عن أفعالنا . وفي القانون السلطة معروفة وهي الأجهزة الإدارية والقضائية . أما في الأخلاق فالسلطة هي الإرادة الإلهية أي الله الذي سيحاسبنا على أفعالنا ، في رأي المؤمنين ؛ وهي الضمير وتقدير الناس في رأي غير المؤمنين .

و) ومن شروط المسئولية ثبات هويّتنا الشخصية خلال الزمان . ذلك أن المسئولية الأخلاقية تمتد إلى ما وراء أفعالنا ، ليس فقط إلى ما نقوم به الآن ، بل وأيضاً إلى ما قمنا به من قبل . إن الفعل الحاضر يخلق الماضي والذكرى ، وهما يتتبعاننا بصورهما وتأثيرهما . وأخطاؤنا تبقى فينا ، وعدم قابلية عودة الزمان تجعل أفعالنا باقية أبداً . والندم لا يمحوها .

— ٣ —
درجات المسئولية

لكن لما كانت هذه الخصائص والشروط غير متوافرة كلها ، أو ليست متوافرة بدرجة كبيرة ، بل ثمّ درجات لتوافرها ، تفاوتت المسئولية وصارت ذات درجات :

أ) فمما يحدّ من المسئولية : ضآلة الحرّية . ولها عدة مظاهر : تسلّط السلطة القاهرة ، ضغط العادات والتقاليد الاجتماعية ، الارهاب المعنوي ، التخويف المعنوي والمادي — فكل هذه العوامل تحدّ من مدى ما يتمتع به الفرد من حرّية ، وتعد بالتالي عوامل مخففة لمدى المسئولية . نعم ، يقال : « لا طاعة لمخلوق في معصية الخالق » — لكن نتائج تطبيق هذه القاعدة ، إذا كان هذا المخلوق طاغية مطلق السلطان ذا بطش شديد ، ستكون من البؤس بحيث لا بد من بطولة خاصة تصل إلى حد الاستعداد للاستشهاد . وما أندر من هم مستعدون لذلك ! وتتضح أهمية هذه المسألة إذا نظرنا في الظروف القائمة في عهود الطغيان — وما أكثرها ، ولعلها القاعدة في طول تاريخ الإنسان ، والاستثناء هو عهد الحرية ! — ، وكذلك في ظروف الحروب . وكانت هذه المسألة من المسائل الحيوية جداً بعد الحرب العالمية الثانية ، وبمناسبتها كتب كارل يسبرز كتابه بعنوان « مسألة المسئولية » Die Schuldfrage ويتناول السؤال : إلى أيّ مدى الشعب الألماني يعدّ مسئولاً عما صدر عن النازية من أفعال ؟ — وفيما يتصل بالحروب يقوم السؤال : إلى أيّ مدى يكون الضباط والجنود مسئولين

في تنفيذهم للأوامر الصادرة إليهم من رؤسائهم ؟ هل يحقّ لهم أن يعصوا تنفيذ الأوامر التي يرونها إجرامية ؟ ولكن الصعوبة هي في تحديد ما « يرونه » إجرامياً ، خصوصاً وهم حين يتلقون الأوامر يتلقونها مجردة من بيان أسبابها ودواعيها ، فهذه الدواعي والأسباب من شأن القيادة العليا وحدها . ويدخل في هذا الباب ما اشتهر خصوصاً بعد الحرب العالمية الثانية تحت عنوان : مجرم الحرب من هو ؟ وعلى من ينطبق هذا الوصف ؟ وهو تعبير كما نعرف شديد الغموض . يفسّره كل طرف بحسب مصلحته الخاصة ، والشواهد على هذا عديدة : في محاكمات نورمبرج المعروفة سنة ١٩٤٥ وما تلاها ، وفي محاكمات التطهير في فرنسا من سنة ١٩٤٥ حتى سنة ١٩٤٧ ، وفي المحاكمات التي تمّ لزعماء العهود « البائدة » من قبيل زعماء العهود الناجمة عن الانقلابات والثورات العسكرية والسياسية ، خصوصاً في القرن العشرين ، وإن كانت قديمة قِدَم الإنسان منذ أن تسلّط على أخيه الإنسان !

وعلى مستوى أقل من هذا ، يحد من الحرية ما يعرف بالقوة القاهرة ، أو الظروف القاهرة ، التي ترغم الإنسان على أداء أفعال ما كان يؤديها أبداً لو أنه كان مطلق الحرّية . ويدخل في باب القوة القاهرة : وسائل التعذيب — وكم تفنّن الإنسان المعاصر في ابتكارها ! — من أجل الحصول على اعتراف بذنوب وجرائم ربما لم يفكر المعذَّب أبداً — ولا مجرد تفكير — في ارتكابها واضطراره تحت هول التعذيب الرهيب أن يقرّ بها . والشواهد على هذا في العصر الحاضر لا يمكن أن يحصيها أحد ، وتحدث كل ساعة في مختلف أرجاء العالم . ومن هو لها وفظاعتها يرتعد المرء من مجرد ذكرها ! [1] .

---

(١) يمكن القارىء أن يرجع إلى الكتب التالية في هذا الموضوع :

a) Henri Alleg : **La Question.**
b) Pierre Henri Simon : **Contre la torture.**
c) Soljenitzine : **L'Archipel de Goulag,** 3 volumes, tr. fr. ed. **Le Seuil.**
d) Ch. Thomasins : **Uber die Folter.** Untersuchungen zur Geschichte der Folter. Deuts. Uebers. hrg. von R. Lieberwirth, 1960, Böhlau.
e) Helbing, F./Baner, M. : **Die Tortur.** Geschichte der Folter im Kriminalverfahren allerzeiten und Völker. **Berlin,** 1926.

فما حكم الأخلاق في مثل هذه الأمور ؟ يرى البعض كقاعدة عامة أنه لا يمكن أن نجعل من هذه الظروف مبررات للتخلّي عن الواجب ، بل ينبغي أن يتحمل المرء المسئولية كاملةً مهما أدى به ذلك إلى الاستشهاد . وهم بهذا يطالبون بأخلاق بطولية لا تلين أبداً أمام أية قوة قاهرة أو سلطان غاشم . ومن أجل هذا يدعون إلى تربية الإنسان بحيث يواجه مسئولياته بكل شجاعة ، لا أن يتهرب منها مهما تكن القوة الغاشمة والعقبات الشديدة . ولا محل لقبول اعتذار أبداً ، خصوصاً وأنه لا يساعد الطاغية على الطغيان أكثر من تهرُّب الناس من مواجهته ومحاولتهم التحلل من المسئولية ، وهم بهذا يمكّنون للقيم الشريرة أن تسيطر وتجرّ وراءها غالبية الناس . والأخلاق ، بوصفها السلوك الأمثل ، لا تستطيع أن تبرّر الظروف ولا أن تقرّ الأعذار . وليست المسئولية الأخلاقية مثل المسئولية القانونية ، التي تراعي ما يسمى بالظروف المخفّفة ، أو القـــوة القـــاهرة .

ومن هنا تتمسك الأخلاق بالمسئولية ، لكنها تضع تدرجات في تقويم الأعمال بحيث يُراعى في التقويم – لا في انتفاء المسئولية أو وجودها – القوة القاهرة سواء أكانت فزيائية أم عقلية .

ب) كذلك مما يضيق أو ينفي المسئولية استحالة الأمر المطلوب فعله . ومن هنا جاء القول : « لا يُلْزم أحدٌ بفعـــل المستحيل à l'impossible nul n'est tenu » . ولا يقصد بالاستحالة هنا الاستحالة في الوجود ، فهذه لا معنى لها هاهنا . وإنما المقصود هو أن ثمّ أفعالاً والتزامات تترتب عليها المسئولية بدرجات متفـــاوتة .

يقول لوسن[1] : « ينبغي ألا نتحمل مسئولية مُفْرطة ، ولا مسئولية أقل مما نستطيع . بل لا بد أن نختار ، وفقاً لاستعدادنا ، الالتزامات التي سنلتزم بها . وبعضها هي من الأهمية بحيث ينبغي ألاّ ننأى عنها ؛ وبعضها الآخر فيها من

R. Le Senne : Traité de morale générale, p. 585. éd., Paris, 1967.

الملاءمة مع خلقنا وموقفنا بحيث ينبغي أن نطلبها بنوعٍ من الانتخاب وكأن لنا حقاً عليها . ومن الواحدة إلى الأخرى يمتد مجال قيمة المسئولية بالنسبة إلى كل إنسان معلوم . وأخلاقيته تقوم في عدم رفضها . وفي عدم تجاوزها . وبالجملة. فإن المسئولية هي الحركة التي بها الأنا ينفذ في الموضوعية الطبيعية والاجتماعية ، ابتغاء إصلاحها ، وفقاً لمقدرته الأخلاقية وبحسب اتجاهات فعله . وفي هذه الحركة تتحدد المسئولية بحسب طبيعة الأشياء وتعيّن المثل الأعلى الذي عنده تتوقف ؛ لكن هذه الشروط ليست هي أسباب المسئولية ؛ وإنما هي العلامات والصُّوَى للخطّ المحدد للقاء بين قوة المسئولية ومقاومة الخارج ضد الأنا . ومسئولية الأنا هي اندفاعه الإرادي المستقبلي : وتساوي ما يساوي الأنا ، والأنا يساوي ما تساوي المسئولية » .

على أنه ينبغي أن يتقرر أنه بقدر ما يتحمل الشخص من مسئولية كبيرة ، تكون قيمته الأخلاقية ، بشرط أن يكون قادراً على تحملها فعلاً ، لا قولاً وإعفاءُ إنسانٍ من المسئولية لن يزيد من قدره الأخلاقي ؛ بل يقلّل منه .

ومن المفروض طبعاً في هذه الحالة ألا يتحمل المرء مسئولية فعل لا شأن له به ، ولا أن يحمل عبء المسئولية نيابة عن غيره ، ولا أن يتوهم مسئوليات ليعطي لنفسه أهمية خاصّة ونفوذاً .

إن الشخص ذا الخلق العظيم ينبغي عليه ألا يهرب من تحمل مسئولية الفعل الذي شارك فيه من بعيد أو قريب ؛ وألا يعزو إلى نفسه المسئولية عن فعل لا شأن له به ، ويجب أن يشعر بالإهانة إذا أعفي من المسئولية عن فعل ارتكبه ، معنى ذلك سلبه قيمته الأخلاقية كشخصٍ مسئول حرّ ، وسلبه أهليته ، بل وإنسانيته . ولهذا يجب على صاحب الخلق أن يؤكد مسئوليته عما يرتكب من فعل ، ويفخر بذلك ويعتد به في تقويم شخصيته ، ويسهر على ألا يسلبه الناس حقه في المشاركة في المسئولية عن أفعاله .

وقد صوّر أفلاطون هذه الفكرة في أسطورة Er ارا لفامفولي الواردة في نهاية

محاورة « السياسة » : وفيها يقول إن النفس ، قبل التناسخ ، يجب عليها أن تختار عند أقدام اللاخسيس ΑΔΡΑΣΤΕΙΑ (= إلهة المصير)، الحياة التي تريدها على الأرض . وتُنبّه إلى أن الله بريء ؛ فهي وحدها إذن المسئولة عن اختيارها لحياتها وكيفية سلوكها في هذه الحياة .

جـ) ومما يقلل من المسئولية ، وأحياناً يلغيها ، الجنون ، والطفولة وعدم البلوغ . والقانون الجنائي في كل الدول المتمدينة يقرر أنه لا جريمة حين يكون الفاعل في حال جنون demence أثناء ارتكاب الجريمة . ويميّز بين المسئولية الجزئية ، والمسئولية المخففة : وتكون الأولى حين لا تتناول الاصابة بالجنون غير قسم من الحياة العقلية ، كما في حالة الفكرة المتسلطة ؛ وتكون المسئولية المخففة حين تشمل الاصابةُ بالجنون مجموع الحياة العقلية .

وقد بولغ في توكيد هذه الناحية ابتداء من لومبروزو حتى التحليل النفسي ، وأصبح ينظر إلى المجرم على أنه مريضاً أكثر منه مجرماً قاصداً للاجرام عن وعي ؛ وقال دعاة هذا الإتجاه إن المجرم ضحية وراثة باهظة ، ولهذا يخلق بنا معاملته على أنه بحاجة إلى العلاج ، أكثر منه بحاجة إلى الجزاء والعقاب . وبالغ أصحاب نزعة التحليل النفسي في هذا الاتجاه شأنهم في كل ما طرقوه من مسائـــل .

وليس المجال هاهنا مجال مناقشة هذا الاتجاه ، لأنه أدخل في المسئولية القانونية منه في المسئولية الأخلاقية . وإنما نجتزىء بأن نقرر أن الأخلاق لا تعرف إلاّ المسئولية الكاملة ، أو اللامسئولية التامّة . ومن هنا لا تقيم وزناً لهـــذه الاعتبارات المخففة أو المقلّلة للمسئولية .

مسئولية كاملة ، أو لا مسئولية تامة ، ولا وسط بينهما ــ ذلك هو موقف الأخلاق العالية .

— ٤ —
الأصل الوجودي للمسئولية

أما الأصل الوجودي للمسئولية فقد تناوله سارتر في فصل صغير من كتابه « الوجود والعدم » بعنوان « الحرية والمسئولية » (راجع ترجمتنا ص ٨٧٢ — ٨٧٨ ؛ بيروت سنة ١٩٦٦) . وخلاصة رأيه « أن الإنسان ، لما كان محكوماً عليه أن يكون حرّاً ، فإنه يحمل على عاتقه عبء العالم كله . انه مسئول عن نفسه بوصفه حالة وجود ونستعمل هنا كلمة : « المسئولية » بمعناها المبتذل وهو الشعور بأن المرء هو الفاعل الذي لا شك فيه، لحادث أو شيء ». وبهذا المعنى فإن مسئولية ما هو [1] — لذاته مسئولية مرهقة ، لأنه هو مَنْ بواسطته يوجد عالم ؛ ولما كان هو الذي يجعل نفسه موجوداً ، مهما يكن الموقف الذي يوجد فيه ، فإن ما هو — لذاته ينبغي أن يتخذ تماماً هذا الموقف مع مُعامِله coefficient من المضادّة الخاصة ، حتى لو كان غير محتمل ، وعليه أن يتخذه مع الشعور المستكبر [2] بأنه هو فاعله ، لأن أسوأ المضايقات أو أسوأ التهديدات التي تهدد بإصابة شَخْصي [3] لا معنى لها إلاّ بواسطة [4] مشروعي ، وعلى أساس الالتزام — الذي هو أنا — هي تظهر . فمن الحماقة إذن أن نفكّر في الشكوى . لأنه لا شيء أجنبياً قد قرّر ما نشعر به ، وما نعيشه ، وما نحن نكونه .

---

(١) ما هو لذاته هو الشعور ، أو الذات ، أو الموجود الواعي .

(٢) أي الشعور الذي يفخر بأنه هو الفاعل لنفسه .

(٣) أي التي تهدد ذاتي بالخطر .

(٤) = mon projet لأن الإنسان مشروع نفسه ، أي الانسان هو الذي يخطط لوجوده ، فوجوده مشروع Projet رسمته ذاته .

وهذه المسئولية المطلقة ليست قبولاً : إنها مجرد مُطالبة منطقية بنتائج حرّيتنا . فما يحدث لي يحدث لي بنفسي ، ولا أستطيع أن أتأثر به ولا أن أتمرّد عليه . ولا أن أُذْعِن له . ومن ناحية أخرى ، فإن كل ما يقع لي هو لي ، ينبغي أن نفهم من هذا . أولاً : أنني دائماً على مستوى ما يقع لي ، بوصفي نساناً ، لأن ما يحدث لإنسان بواسطة ناس آخرين ، وبواسطته هو . لا يمكن لاّ أن يكون إنساناً . وأفظعُ الأوضاع في الحرب ، وأبشع ألوان العذاب لا تخلق حالة لا إنسانية للأمور ؛ وليس هناك موقف لا إنساني . وفقط بالخوف . والهرب ، واللواذ بالتصرّفات السحرية أقرر أمْرَ ما هو غير إنساني ؛ لكن هذا القرار إنسانيّ . وأتحمل أنا كامل مسئوليته .. لكن الموقف لي أيضاً لأنه صورة اختياري الحرّ لذاتي . وكل ما يقدّمه لي من حيث أن هذا يمثّلني ويرمز إليّ : ألستُ أنا الذي أقرر مُعَامِل coefficient المضـــادة للأشياء وحتى عدم إمكان توقعها ، وذلك بتقريري بنفسي ؟ وهكذا لا توجد أعراض (أحداث) في الحياة . والحادث الاجتماعي الذي ينفجر فجأة ويسوقني لا يأتي من الخارج : فإذا طُلِبْتُ للحرب . فهذه الحرب هي حربي أنا ؛ إنها على صورتي ، وأنا أستحقها . أنا أستحقّها أولاً لأنني كان في وسعي دائماً أن أفْلِت منها : بالانتحار ، أو الفرار من الخدمة العسكرية — وهذه الممكنات النهائية هي التي يجب دائماً أن تكون حاضرةً لنا حين يتعلق الأمر بالنظر في موقف . فكوني لم أُفْلِت معناه أنّني اخترتها ؛ ربما كان ذلك عن ضعف أو جُبْن أمام الرأي العام ، لأنّي أفضّل بعض القيم على قيمة رفض القيام بالحرب (احترام الناس لي ، شرف أسرتي ، الخ) . وعلى كل حال فالأمر يتعلق باختيار . وهذا الاختيار سيتكرر فيما بعدُ حتى نهاية الحرب . ولهذا ينبغي أن نوافق على كلمة جُول [1] رومان J. Romains : « **في الحرب لا توجد ضحايا بريئة** » . فإذا كُنْتُ قد فضّلت الحرب على **الموت أو العار** ، **فكل شيء** يجري كما لو كنت أحمل على عاتقي كلَّ مسئولية هذه الحرب . ولا شك أن

(١) جول رومان : « ذوو النوايا الطيبة » : « التمهيد لمعركة فردان » .

غيري هم الذين أشعلوها وأعلنوها ، وقد يميل المرء إلى أن يَعُدَّني مجرد شريك . لكن فكرة الاشتراك complicité هذه ليس لها غير معنى قانوني ؛ أما هنا ، فلا تقوم لها قائمة . لأنه توقّف عليَّ أنه بالنسبة إليَّ وبواسطتي لا توجد هذه الحرب ، وأنا قررتُ أن تُوجَد . ولم يكن هناك أيّ قَسْر أو إكراه . لأن القسر (الإكراه) لا يمكن أن يكون له سلطانٌ على الحرية . ولم يكن لديَّ أيُّ عذر ، لأنه ... من خاصية الآنية أنها لا عُذْرَ لها . فلم يبق عندي إذن إلا أن أدّعي (أطالب بـ) هذه الحرب . وفضلاً عن ذلك ، فإنّها لي [1] . لأنه بسبب أنها تنبثق في موقف أعمل على وجوده ولا أستطيع أن أكتشفه إلاّ معها أو ضدّها ؛ فإنّي لا أستطيع بعدُ أن أميّز الآن بين الاختيار الذي أقوم به لذاتي ، والاختيار الذي أقوم به لها (أي للحرب) : فأن أعيش هذه الحرب هو أن أختار نفسي بواسطتها ، وأن أختارها بواسطة اختياري لنفسي . ولا مجال للنظر إليها على أنها « أربع سنوات إجازة » أو « تأجيل » كـ « رفع الجلسة » ، لأن الجوهري في مسئولياتي كان في مكان آخر ، في حياتي الزوجية والأسرية والمهنية . لكن في هذه الحرب التي أختارُها أختار نفسي كلَّ يوم ، وأجعلها لي ، وأنا أصنع نفسي . فإذا كان ينبغي أن تكون أربع سنوات خاوية ، فأنا الذي أتحمّل مسئوليتها .

وأخيراً — كما بيّنا في الفقرة السابقة ، كل شخص هو اختيارٌ مطلق لذاته ابتداءً من عالم من المعارف والتكنيكات التي يتخذها هذا الاختيار ويوضّحها معاً . وكل شخص هو مُطْلَق ينعم بتاريخ date مطلق ، ولا يمكن أن يُفكّر فيه في تاريخ آخر . فمن إزجاء الوقت [2] أن تتساءل ماذا كنت سأكون لو أن هذه الحرب لم تندلع ، لأنني اخترتُ نفسي كواحدٍ من المعاني الممكنة للعصر الذي أفضى — بطريقة غير محسوسة — إلى الحرب ؛ وأنا لا أتميّز من هذا العصر نفسه . ولا يمكن أن أُنْقَل إلى عصرٍ آخر دون تناقض . وهكذا أنا هذه

(١) أي هي حربي أنا .
(٢) أي : من الفضول الزائف .

الحرب التي تَحْضُرُ وتحدُّ وتُفْهِم العصر الذي سبقها . وبهذا المعنى ينبغي أن نضيف إلى العبارة التي أوردناها منذ قليل وهي : « لا توجد ضحايا بريئة » — العبارة التالية لزيادة تحديد مسئولية ما هو — لذاته : « يكون للمرء الحربُ التي يستحقّها » .

وهكذا أنا حرٌّ حريةً شاملة . لا أتميّز من العصر الذي احترتُ أن أكون معناه . ومسئولٌ مسئولية عميقة عن الحرب وكأنني أنا الذي أعلنها . ولهذا ينبغي عليّ ألاّ أشعر بأيّ تأنيب ولا أسَف ؛ كما أنني بغير عذر ، لأنه منذ اللحظة التي انبثقتُ فيها إلى الوجود ، وأنا أحمل عبء العالم أنا وحدي ، دون أن يستطيع أيّ شيء أو أي شخص أن يخففه عنّي .

ومع ذلك فإن هذه المسئولية هي من نمط خاص جداً . إذ قد يجاب عليّ فيقال : « إنني لم أطلب أن أولَد » . وهذه طريقة ساذجة في التوكيد على وقائعيتنا [1] facticité . إنّني مسئولٌ عن كل شيء ، اللهمّ إلاّ عن مسئوليتي نفسها . لأنني لستُ الأساس في وجودي . فكل شيء يجري إذن كما لو كنت مرغماً على أن أكون مسئولاً . إنني مُهْمَل [2] في العالم ، لا بمعنى أنني سأظلّ متروكاً وسلبياً في عالمٍ معادٍ ؛ مثل لوح الخشب الذي يعوم على الماء ؛ بل بالعكس : أي بمعنى أنني أجد نفسي فجأةً ، وحدي وبدون عون ، منخرطاً في عالمٍ أحمل كلّ المسئولية عنه ، دون أن أستطيع ، مهما فعلتُ ، أن أتنشل نفسي ، حتى ولا لحظةً واحدة ، من هذه المسئولية ، لأنني مسئولٌ حتى عن رغبتي نفسها في التهرُّب من مسئولياتي ؛ وأن أجعل نفسي سلبياً في العالم . وأن أرفض التأثير في الأشياء وفي الآخرين : هذا أيضاً هو أن أختار نفسي ؛ والانتحار ضربٌ من ضروب « الوجود — في — العالم » ، ومع ذلك

---

(١) الوقائعية : صفة ما هو واقعة ، وتنطلق على حال الأنسان من حيث أن الإنسان — في — العالم هو ممكن ، لأنه لا يختار أن يوجد ، ولأنه محدود في اختياره .

(٢) بمعنى : ملقى بي في العالم ، متروك ، نائب délaissé .

فإنّني أجد من جديد مسئولية مطلقة من كوني وقائعيّتي . أعني كون ميلادي لا يمكن أن يُدْرَك مباشرةً بل وأنه لا يمكن تصوره . لأن واقعة ميلادي هذه لا تبدو لي أبداً خامة غليظة ، بل دائماً من خلال إعادة بناء مشروعي reconstruction projective لوجودي-- نذاته . إني أشعر بالعار لكوني وُلِدْتُ . أو أنا أُدْهَش لهذا أو أغتبط له ؛ أو إذا حاولت انتزاع حياتي من نفسي أؤكد أنني أحيا وأعد هذه الحياة سيئة . وهكذا ، بمعنى ما ، أنا أختار أن أولَد . وهذا الاختيار نفسه يتأثر كله بالوقائعية ، لأنني لا أملك إلاّ أن أختار ، لكن هذه الوقائعية بدورها لن تظهر إلاّ من حيث أنني أتجاوزها إلى غاياتي . وهكذا . الوقائعية facticité هي في كل مكان ؛ لكنها لا يمكن إدراكها (الإمساك بها) ، إذ لا ألقى أبداً غير مسئوليتي ، ولهذا فإني لا أستطيع أن أتساءل : « لماذا وُلِدْتُ ؟ » وأن ألعن يوم ميلادي أو أعلن أنني لم أطلب أن أولَد ، لأن هذه المواقف المختلفة تجاه ميلادي ، أعني تجاه واقعة أنيّ أحقّق حضوراً في العالم ، ليست شيئاً آخر غير طرق لاعتناق هذا الميلاد بملء مسئوليتي وأن أجعله ملكي . وهنا أيضاً لا ألْقَى غير ذاتي ومشروعاتي ، حتى إنه أخيراً إهمالي (تَرْكي) ، أعني وقائعيتي ، تقوم فقط في كوني محكوماً عليّ بأن اكون مسئولاً عن نفسي مسئولية كاملة . وأنا الوجود الذي هو مثل الوجود الذي وجوده موضوع تساؤل في وجوده . ولهذا الهو est لوجودي كأنه حاضر ولا يمكن الإمساك به (إدراكه) saisir » .

ومن هذا الفصل يتبيّن أن أساس المسئولية هو كون الإنسان حرّاً ؛ ومحكوماً عليه أن يكون حراً ، ومن هنا كانت مسئوليته الهائلة تجاه العالم كله ، وتجاه ما يقوم به من أعمال . ومن هنا فلا يحقّ له أن يلوم إلاّ نفسه عن نتائج أي فعل يقدم عليه . والإنسان إذن خالق أفعاله ومسئول عنها مسئولية مطلقة ، وهذه المسئولية المطلقة ليست إذعاناً وقبولاً ، وإنما هي النتيجة الطبيعية لكون الإنسان محكوماً عليه أن يكون حرّاً . وواقع الانسان نسيج من هذه الأفعال المختارة . والإنسان حرّ بقدرته على الإعدام للاختيارات والممكنات .

و « على إفراز عَدَم يعزله » . والحرية الإنسانية تسبق ماهية الإنسان وتجعله ممكنة وماهية الموجود الإنساني معلّقة في حرّيته st en suspens dans sa liberté (« الوجود والعدم » ص ٦١ ؛ جاليمار سنة ١٩٤٣) . والحرية هي الينبوع الوحيد للقيمة ؛ وهي العدم الذي به يوجد العالم » (ص ٧٢٢ من الأصل الفرنسي) .

الفصل السابع

مبادىء الحياة الأخلاقية

ذهب الأخلاقيون مذاهب شتى في تصورهم لمبدأ الحياة الأخلاقية والخير الأخلاقي . ومن العسير تصنيف هذه المذاهب وفقاً لأسس قليلة ، نظراً إلى تفاوتها تفاوتاً شديداً وكثرة الفروق الدقيقة nuances بينها . ومع ذلك حاول البعض تصنيفها :

١ — فلوسن [١] يصنفها — وفقاً لنظرية المعرفة — إلى الاتجاهات الرئيسية التاليـــة :

(أ) التجريبية ، وقد اتخذت في الأخلاق مذهبين : **مذهب اللذة** ، الذي يجعل من اللذة خيراً ، ومن الألم شراً ؛ ومذهب **المنفعة** الذي يجعل من المنفعة أو المصلحة أو بالأحرى من أكبر قدر من المنفعة مبدءاً لتحديد ما هو خير . والفارق بينهما أن الأول يعتمد على الغريزة ، والثاني يهيب بالعقل إلى حـــد مـــا .

(ب) العقلية ، وتستند إلى العقل في تقرير الخير وقواعد السلوك .

(جـ) العاطفية ، وتمجد العاطفة سواء على الصورة الحيوية ، أو على صورة التعاطف أو الرحمة أو المحبة .

---

(١) R. Le Senne : **Traité de morale générale**, pp. 375-8. Paris, 1947.

(د) الإرادية : وتمجد الإرادة والفعل والقوة . وقد يندرج فيها أخلاق الواجب التي دعا إليها كَنْت وعرفناها بالتفصيل من قبل .

٢ — واندريه بريدو [١] يصنفها وفقاً للاتجاهات الثلاثة التالية :

(أ) اتجاه الطبيعة : وذلك باستخدام الدلالات التي تعطينا الطبيعة واستغلال الموارد التي تضعها الطبيعة تحت تصرّفنا .

(ب) اتجاه العقل : وذلك بالبحث في العقل عن مبدأ سلوكنا وقاعدة أفعالنا.

(ج) اتجاه العاطفة : بأن ننشد لدى العاطفة القوى الكافية لأداء الواجب ووسائل الفعل المباشر في الناس .

ونرى نحن أن نصنف مجموع المذاهب الأخلاقية وفقاً للنزعات الأربع التاليـــة :

(أ) أخلاق الطبيعة ؛

(ب) أخلاق العقل ؛

(ج) أخلاق العاطفة ؛

(د) أخلاق الإرادة .

فلنأخذ الآن في دراسة هذه النزعات وما يندرج تحتها من مذاهب .

---

(١) André Bridoux : Morale, p. 135. Paris, 1945, Hachette.

أ) أخلاق الطبيعـــة

وتحت هذه النزعة نُدْرِج :

١) مذهب اللذة ؛

٢) مذهب المنفعة ؛

٣) المذهب الرواقي .

(١) مذهب اللذة .

١ – وأول من دعا إلى هذا المذهب هو أرسطيفوس القورينـــائي (حوالي ٤٣٥ – ٣٦٦ ق . م) Aristippe de Cyrène . وخـــلاصة رأيه أن « للنفس حالتين : الألم واللذة . واللذة حركة حلوة ملائمة ، والألم حركة عنيفة مؤذية . ولا تفترق اللذة عن اللذة ، ولا توجد لذة أكثر إمتاعاً من لذة

---

(١) راجع عنه كتابنا : « المدرسة القورينائية أو مذهب اللذة » ، بنغازي سنة ١٩٦٩ .

a) Epicure : **Doctrines et maximes,** éd. Solovine, Alcan, 1925.
b) Lucrère : **De Natura rerum,** tr. fr. Les Belles-Lettres, Paris.
c) J.-M. Guyau : **La morale d'Epicure,** Alcan, 1886.
d) V. Brochard : **Etudes de philosophie ancienne et de philosophie moderne,** pp. 252-299. Vrin, Paris, 1926.
e) J. Brun : **L'épicurisme.** Coll. **Que sais-je ?** 1959.

أخرى . وكل الكائنات الحية تطلب اللذة وتهرب من الألم . ويفهمون من اللذة اللذة الجسمانية ، ويرونها غاية ، ولا يفهمون منها اللذة الساكنة التي تقوم في الخلوّ من الألم وانتفاء الاضطراب ، على النحو الذي فهمه أبيقور ودافع عنه وجعله غاية . وهم يعتقدون أن الغاية تختلف عن السعادة : لأن الغاية لذة جزئية ، بينما السعادة هي مجموع اللذات الجزئية ، التي يجب أن نعدّ من بينها اللذات الماضية واللذات المستقبلة . ويرون أيضاً أن اللذة الخاصة (أو الجزئيـــة) هي في ذاتها فضيلة ، وأن السعادة ليست في ذاتها فضيلة ، وإنما هي كذلك بما تتألف منه من لذات جزئية . والدليل على أن الغاية هي اللذة أننا — منذ الطفولة وبدون أي تفكير — نحن نقبل عليها ، وحين نحصل عليها لا نشتهي بعدُ شيئاً : وعلى العكس من ذلك نحن نفرّ من الألم كل الفرار ، والألم مضاد للذة . ويرون أيضاً أن اللذة خيرٌ حتى لو نجمت عن أشدّ الأمور مجلبةً للعار : إن الفعل هو العار ، أما اللذة الناجمة عنه فهي في ذاتها فضيلة وخير »[1] .

ومذهب أرسطيفوس هذا هو مذهب اللذة المحض ، واللذة أيا كانت ، دون تمييز بين درجات أو تفضيل بعضها على بعض ؛ ويدعو إلى الاستمتاع بكل لذة يتيسّر للإنسان الظفر بها ، دون أن يمسك عن واحدة في سبيل أكبر منها . وتدرك اللذة بالانطباعات الذاتية التي تحدث في الجسد . واللذة يجب أن تكون حاضرة مستشعرة ، أما اللذة الماضية التي نتذكرها ، أو اللذة المستقبلة التي نتوقعها فليست من اللذة في شيء .

٢ — ثم جاء أبيقور (٣٤١ — ٢٧٠ ق . م) فعدّل من مذهب اللذة المحض هذا . لقد أقر بمبدأ اللذة بوصفه أساس الطبيعة الإنسانية وقال : « نحن نجعل من اللذة مبدأ السعادة وغايتها : إنه أول خير نعرفه ، خير مغروز في طبيعتنا ؛ وهو مبدأ كل قراراتنا ، وشهواتنا وكراهياتنا ؛ وإليها نسعى دون

---

(١) ذيوجانس اللائرسي : « حياة وآراء وأقوال الفلاسفة المشهورين » ، ترجمة فرنسية ، جـ ١ ص ١١٦ ، عند الناشر جارنييه ، باريس سنة ١٩٣٣ .

انقطاع ، وفي كل شيء العاطفة هي القاعدة التي تستخدم في قياس الخير »[1] .

ويقرّ بأن المعرفة الوحيدة التي تهمنا هي معرفة أسباب اللذة والألم ، من حيث الحصول على اللذة وتجنُّب الألم .

لكن اتضح له أن بعض اللذات تعقبها آلام ، وأن بعض الآلام شرط للحصول على لذات . ومن هنا رأى التمييز بين لذات خالصة لا تُعْقِب ألماً ، وأخرى تجرّ إلى آلام . ثم رأى أن كثيراً من الآلام أفضل من الشهوة ، وذلك حين تؤدي إلى لذة تعوّض عن الآلام وتزيد بكثير . فإن صحّ أن كل لذة ، منظوراً إليها في ذاتها وفي طبيعتها الخاصة هي خير ، فإن من اللذات ما لا ينبغي أن ننشده لما يعقبه من آلام أشدّ . وكذلك كل ألم شر ، ولكن لا ينبغي تجنب كل الآلام ، لأن من الآلام ما يُعْقِب لذة كبرى . وبالجملة ينبغي أن نفحص عن المزايا والمضار قبل أن نحكم على قيمة اللذات والآلام ، لأن الخير يمكن أن يصبح بالنسبة إلينا في بعض الأحوال شرّاً ، وبالعكس يمكن أن يصير الشر خيرا »[2] .

ولهذا انتهى أبيقور إلى القول بضرورة التمييز بين أنواع اللذات والآلام ، والأخذ بما من اللذات يحدث أقل ضرر ، وتجنب ما من الآلام يجلب أكبر ضرر .

ويمكن تلخيص ما انتهت إليه الأخلاق عند أبيقور في القواعد الأربع التالية :

١) الأخذ باللذة التي لا يعقبها أيّ ألم ؛

٢) تجنب الألم الذي لا يؤدي إلى أية لذة ؛

---

(١) من رسالة ابيقور إلى مانفيه ، وردت في كتاب ذيوجانس المذكور في التعليق السابق، المقالة العاشرة بند ١٢٨ ، ترجمة زيفورت ج ٢ ص ٢٩٩ .

(٢) ذيوجانس اللائرسي ، المقالة العاشرة ، بند ١٢٩ ؛ ترجمة فرنسية ج ٢ ص ٣٠٠ .

٣) تجنب المتعة التي قد تحرم من متعة اكبر أو قد تسبب من الألم أكبر مما تجلب من لذة ؛

٤) قبول الألم الذي يُخَلِّص من ألم أشدّ أو يَعْقُبُه لذة أكبر .

وهكذا ينتهي أبيقور إلى نوع من حساب اللذات ومن قواعد الأخلاق المعتادة : مثل العفة ، والاعتدال ، والاحسان ، والصداقة ، واحترام القوانين .

ويجعل الغاية من الأخلاق الوصول إلى طمأنينة النفس (اتركسيا ἀταραξία) وهو أمر لا يتحقق إلاّ بالابتعاد عن الشئون العامة ، والقناعة بالقليل ، حتّى يطيل الحكيم في عمره ، ويحافظ على صحته ، ويظل مستقلاً عن الناس . وكان أبيقور يعيش هو وتلامذته في حد يقتهم أبسط عيشة ، مقتصرين على الضروري .

وأبيقور قد قسم الرغبات إلى ثلاثة أنواع :

أ) رغبات طبيعية وضرورية ؛

ب) رغبات طبيعية ، لكنها غير ضرورية ؛

جـ) رغبات ليست طبيعية ولا ضرورية (ذيوجانس اللائرسي ، جـ ٢ ص ٢٦٢ ترجمة فرنسية) .

أ) فالرغبات (أو الشهوات) الطبيعية الضرورية موضوعها إشباع أبسط الحاجات الأولية في الإنسان بأقل قدر ، فيكتفي بكسرة خبز لرد غائلة الجوع ، وبكأس من الماء لدفع غائلة العطش .

ب) والشهوات (أو الرغبات) الطبيعية غير الضرورية موضوعها تنويع ألوان الإشباع والاستمتاع ، بالتفنّن في المأكول والملبوس والمشروب . ولا تثريب على الحكيم في الأخذ بألوان من الاستمتاع في بعض الأحيان ، لكن على

أن يكون ذلك باعتدال وفي ظروف متباعدة، مع تجنب الإفراط في كل مرة. لأن الإفراط من شأنه أن يستعبد النفس للشهوات وللناس .

جـ) والشهوات التي ليست طبيعية ولا ضرورية لا تصدر عن الطبيعة ، وإنما الدافع إليها هو الغرور والتفاخر الكاذب بين الناس ، مثل الحرص على المناصب الرفيعة ، والنياشين وألوان التكريم المظهري . وينبغي على الحكيم أن ينأى بنفسه عن هذه الشهوات ، لأنها تفسد هدوء النفس بما تثيره من غيرة ونفاسة في قلوب سائر الناس .

وقد دعم أبيقور هذه الأخلاق الداعية إلى طمأنينة النفس بتبديد دواعي الخوف عند الإنسان ، وأهمها : الخوف من الآلهة ؛ والخوف من الموت .

أ) أما الخوف من الآلهة فلا داعي له . لأن كل شيء في الكون يُفَسَّر بفعل الذرّات . والآلهة موجودون ، لكن سعادتهم تفترض ألاّ يشغلوا أنفسهم بحكم العالم ؛ ولهذا نراهم لا يخلون بالعالم . وإنما يعيشون في عِلّيين ناعمين باللذات الأبدية . وعلينا أن نحاكيهم ، لا أن نخشاهم .

ب) أما الموت فلماذا نخاف منه ؟ إنه لا يعنينا ، لأننا طالما كنا موجودين ، فالموت لم يحدث ؛ وحين يحدث ، لا نكون موجودين .

* * *

ولكن هذه الأخلاق الحكيمة المعتدلة القائمة على القناعة والاعتدال والعفة والداعية إلى طمأنينة النفس — قد تشوّهت عند أتباع الأبيقورية من الرومان . بما طبع عليه الرومان من غلظ في الطبع وعنف في الشهوات ، حتى صنعوا تلك الصورة المزيّفة للأبيقورية التي انتقلت إلى الأجيال التالية ودخلت في اللغات الحديثة فأصبح الوصف « بأبيقوري » يعني الاندفاع لانتهاب الشهوات والانغماس في كل أنواع الشهوات وحصر الهمّة في تحصيل أكبر قدر منها دون تمييز . وهذا تزييف لحقيقة مذهب أبيقور ؛ ليس أظلم منه تزييف . لكن ،

ما أكثر شواهد التاريخ على هذا اللون من تزييف الحقائق !

ولكن هذا التشويه الروماني لمذهب أبيقور لا نجده عند المفكرين والشعراء الرومان ؛ وعلى رأسهم لوكرتيوس (٩٨ — ٥٤ قبل الميلاد) ، الذي يعدّ أشهر أنصار الفلسفة الأبيقورية . وقد عرض مذهب أبيقور في قصيدة ضخمة له في ست أناشيد بعنوان : « في طبيعة الأشياء » De Natura rerum ، ويبدأ النشيد الثاني منها بهذه الأشعار الرائعة المشهورة :

« حين تثير الرياح العاصفة الاضطراب في البحر الشاسع ، ما أجمل أن نشهد ونحن على الشاطىء محنة الآخرين ! لا لأننا نستشعر لذة كبيرة في مشاهدة الآخرين يتألمون ، ولكن لأن من الممتع أن نشاهد ما تجنباه من شرور . وما أجمل أن نشهد الوقائع العظيمة في الحرب الضروس ، ونتابع المعارك الطاحنة في السهول . دون أن نشارك في الخطر . لكن أكبر متعة هي أن نقيم في الأماكن العالية التي حصّنها فكر الحكماء ، تلك المناطق الساجية التي يشاهد منها باقي الناس بعيداً ، وهم يضلّون هنا وهناك باحثين عن طريق الحياة خبط عشواء ؛ ويتصارعون في العبقرية أو يتنافسون في مجد المولد ، ويستنفدون قواهم آناء الليل وأطراف النهار ابتغاء الصعود إلى قمة الثراء أو الاستيلاء على السلطة .

يا أيتها النفوس البائسة ، ويا أيتها القلوب العمياء ! في أية ظُلُمات ، وفي أية أخطارٍ تنقضي هذه اللحظات القليلة التي هي الحياة ! كيف لا تصيخون إلى نداء الطبيعة ، التي لا تطلب غير جسم خالٍ من الألم ، ونفسٍ سعيدة حرة من القلق والخوف ؟

أما الجسم فنحن نرى أنه في حاجة إلى القليل من الشهوات . وكل ما يخلّصه من الألم قادرٌ على تزويده بالكثير من المُتَع . ولا تطلب الطبيعة أكثر من ذلك » [1] .

---

(١) Lucrèce : De la nature, livre 2, vers 1-23. Trad. fr. par H. Clouard, p. 69. Paris, Garnier, 1939.

٢ ــ مذهب المنفعة •

والصورة الحديثة لمذهب اللذة تجلّت في مذهب المنفعة الذي دعا إليه جرمي بنثام (١٧٤٨ ــ ١٨٣٢) وجيمس مِل (١٧٧٣ ــ ١٨٣٦) وابنه جون استيورت مل (١٨٠٦ ــ ١٨٧٣) . وتتميز المنفعة من اللذة في كون المنفعة تتعلق خصوصاً بالوسائل المؤدية إلى تحصيل اللذات . وهذا المذهب ينبثق من طبيعة الانجليزي ، أي طبيعة التاجر الذي يحسب ويقدر خير الوسائل للاستثمار والكسب ؛ وقد ارتبط بنمو الثروة في انجلترة في النصف الأول من القرن التاسع عشر .

أثر بنثام بهوبز في قوله إن الانسان بطبعه أنانيٌّ ، كما تأثر بريستلي Priestly في قوله إن السعادة تتألف من مجموع من اللذات البسيطة .

يعرف بنثام المنفعة utility بأنها « خاصية الشيء التي تجعله ينتسج فائدة ، أو لذة ، أو خيراً ، أو سعادة (وكلها ها هنا بمعنى واحد) ؛ أو (والمعنى واحد) خاصية الشيء التي تجعله يحمي السعادة من الشقاء أو الألم

• راجع عنه :

a) Leslie Stephen : **The english Utilitarians,** 3 vols., London, 1900;

b) Ernest Albee : **A History of english utilitarianism,** London & New-York, 1902;

c) Elie Halévy : **La Formation du Radicalisme Philosophique,** 3 vols., **Paris, Alcan :**
   I : « La jeunesse de Bentham » (1901);
   II : « L'évolution de la doctrine utilitaire de 1789 à 1815 » (1901);
   III : « Le radicalisme philosophique » (1904).

d) J.-M. Guyau : **La Morale anglaise contemporaine,** Alcan, 1873.

e) Jeremy Bentham : **Introduction to the Principles of Morals and Legislation,** 1789; 2nd ed. 1823, 1907, etc.
   Jeremy Bentham : **Deontology,** published by John Bowring.

f) John Stuart Mill : **Utilitarianism,** London, 1863; tr. fr., **1883.**

أو الشر أو البؤس بالنسبة إلى الشخص الذي تتعلق به المنفعة » . [1]

ومن هنا يمكن أن نلخص تعريف المنفعة بأنها « كل لذة أو كل سبب في ايجاد لذة » .

ومبدأ السلوك ، في نظر بنثام ، هو أن « الانسان يسعى إلى تحصيل أكبر قدر من المنفعة » . فإذا قلنا إن السعادة هي جماع اللذات ، فإن مبدأ السلوك هو أن « الانسان يسعى إلى أكبر قدر من سعادته » . فإن بحثنا في كل الناس ، كان تعريف المثل الأعلى الأخلاقي بحسب رأي أصحاب مذهب المنفعة هو : « أكبر قدر من السعادةلأكبر عدد من الناس » .

والتجربة المشتركة عند الناس تؤكد هذا المبدأ ، ألا وهو أن الإنسان يسعى إلى تحصيل أكبر قدر من المنفعة لنفسه .

وينطوي مبدأ المنفعة على مصادرتين :

١) الأولى مصادرة الفردية ، أعني أن كل فرد هو الحاكم الوحيد على سعته ، وبالتالي على سعادته . « وقد يحدث أن يستهدف شخص آخر إلى زيادة سعادتي ؛ لكنني أنا وحدي الحاكم على ذلك والحارس له » [2] .

٢) وفي مقابل ذلك نجد مصادرة الموضوعية ، وتقول : « في الظروف المتساوية تكون اللذة واحدة بالنسبة إلى الجميع » . صحيح أن الناس مختلفون في طباعهم وأذواقهم ؛ ومردّ ذلك إلى ظروف عملية أو عضوية مختلفة . أما إذا تساوت هذه الظروف ، فلا بد أن تتساوى أحكامهم .

وعلم الأخلاق – في نظر بنثام – يقوم في « حساب اللذات » .

وأساس هذا الحساب هو أن لذة ما تفوق لذة أخرى ، وبالتالي ينبغي تفضيلها عليها ، إذا كانت :

---

(١) J. Bentham : Introduction to the Principles of Morals..., chap. I, § 3

(٢) J. Bentham : Déontologie, t. II, p. 328. Tr. fr. par Benjamin Laroche, Paris, Charpentier, 1834.

١) أشدّ ؛
٢) أدوم ؛
٣) أوكد ؛
٤) أقرب ؛
٥) أخصب ؛
٦) أصفى ؛
٧) أوسع نطاقاً .

ووفقاً لهذه المعايير السبعة ينبغي تحديد قيم اللذات بطريقة حسابية دقيقة .

أ) فالخاصيتان الأوليان ، وهما الشدة intensity والدوام أو البقـــاء duration خاصيتان ذاتيتان في اللذة أو الألم الذي هو لذة سلبية .

ب) والخاصيتان الثالثة والرابعة تتعلقان باحتمال الانطباع وعلاقته بالحاضر : فالتأكد من اللذة وعدم التأكد Certainty or uncertainty ، وقرب الحصول عليها أو بعده Propinquity or remoteness معياران لتحديد ما ينبغي تفضيله من اللذات : فإن كانت اللذة مؤكدة التحصيل فضّلت على غير المؤكدة ، وإن كانت أقرب تناولاً فُضّلت على الأبعد في الزمان ، على أساس المثل القائل : عصفور في اليد خير من عشرة على الشجرة .

ج) والخاصيتان الخامسة والسادسة ، وهما الخصب والصفاء ، تشيران إلى استحالة النظر في أي انطباع للشعور مستقلاً عن علاقته بسائر الانطباعات . فعلينا في تقديرنا للذة ما أن ننظر في خصبها ، fecondity ، أي في قدرتها على أن تجرّ وراءها لذات أخرى ، وأن ننظر في صفائها purity ، أي في مقدار خلوّها من الألم والأذى .

د) والخاصية السابعة والأخيرة تدخل عنصر اعتبار الغير في تقدير اللذة ، وبالتالي تأتي في أخلاق المنفعة بفكرة الإيثار ، وتقدير المنفعة العامة ، لا الخاصة

وحدها . فهي تقرر أن اللذة تتفضّل بحسب عدد الأشخاص الذين يشاركون فيها ، أي عدد الأشخاص الذين ينفعلون بنفس اللذة أو الألم . ومع ذلك لم يخرج بنثام عن الأنانية السائدة في تصوره لمذهب المنفعة ، لأنه يشترط في هذه الخاصية ألا تنطوي على تضحية من جانب الشخص للآخرين . فإن استمتع الشخص بلذة وشاركه الآخرون في هذا الاستمتاع دون أن يكلفه ذلك شيئاً فهذا أفضل مما لو قصرها على نفسه . فمثلاً إن أقام حفلة موسيقية ليستمتع بلذتها ، وشاركه في السماع غيره دون أن يقلّل ذلك من لذته أو يكلفه شيئاً زائداً ، فهذه اللذة أفضل من لذة قصر الاستماع على نفسه .

وقد صاغ بعضهم هذه المعايير السبعة في الأبيات التالية :

Intense, long, certain, speedy, fruitful, pure,
Such marks in pleasures and in pains endure.
Such pleasures seek if private be thy end;
If it be public, wide let them extend.
Such pains avoid, whichever be thy view,
If pains must come, let them extend to few

وبالروح التجارية التي تسري في مذهب المنفعة ، راح بنثام يحدد قيمة اللذات بسعرها النقدي ، فيقول : « إذا كانت النقود هي الأداة الجارية للذة ، فمن الواضح بالتجربة القاطعة أن كمية اللذة الفعلية تتبع في كل حالة معينة — وفقاً لهذه العلاقة أو تلك — كمية النقود ... والمقياس المشترك الوحيد الذي تقبله طبيعة الأشياء هو النقود . كم تعطي من النقود لشراء هذه اللذة ؟ خمسة جنيهات لا أكثر . وكم من النقود تعطي لشراء تلك اللذة الأخرى ؟ خمسة جنيهات لا أكثر . إذن هاتان اللذتان هما في نظرك متساويتان [1] » .

ويفضح بنثام النفاق السائد في الأخلاق التي دعا إليها الأخلاقيون ، فيقول :

---

(١) **Fragments, publiés par Elie Halévy in : Le Radicalisme Philosophique, t. I, Append. II, p. 407- sqq.**

« لا تتصوّرنّ أن الناس سيكلّفون أنفسهم مشقة تحريك خنصرهم في سبيل خدمتك ، إن لم تكن لديهم مصلحة في ذلك ؛ فهذا أمر لم يحدث أبداً ، ولن يحدث أبداً ، طالما بقيت الطبيعة الإنسانية كما هي . لكن الناس سيرغبون في خدمتك ، إن وجدوا في ذلك مصلحة لهم ؛ والفرص كثيرة التي فيها ينفعونك ينفعون أنفسهم في نفس الوقت . وفي هذه الخدمات المتبادلة تقوم الفضيلة »[1]

« إن أخسّ الناس وأفضلهم لهم دوافع متشابهة : فكلا الفريقين يسعى لزيادة مجموع سعادته » (الكتاب نفسه ، ترجمة فرنسية ، جـ ٢ ص ١٨٣) .

ويؤكد أن السعادة في اللذات ، فيقول :

« السعادة بدون اللذات — هذا وَهْمٌ وتناقض . إنها مليون بدون وحدات ، مِتْر بدون تقسيمات مترية ، وزكيبة من الريالات بدون ذرّة من الفضة » (الكتاب نفسه ، جـ ٢ ص ٢٢)) .

« ما السعادة ؟ إنها امتلاك اللذة مع الخلوّ من الألم . وهي تتناسب مع مجموع اللذات المذوقة والآلام المُتجنبة . ما الفضيلة ! إنها ما يسهم في مزيد من السعادة ، وما يكثر من اللذات ويقلّل من الآلام . والرّذيلة — بعكس ذلك — هي ما يقلّل من السعادة ويسهم في الشقاء » (الكتاب نفسه جـ ١ ص ٢٥ من الترجمة الفرنسية المذكورة) .

ويطالب بنثام بإلغاء كلمة : « الواجب » من قاموس الأخلاق (الكتاب نفسه ، جـ ١ ص ٤١) . ويحذر من سوء استعمالها ، « هذه الكلمة الطقوسية » (جـ١ ص ٤١) .

وحتى أفعال الخير التي يؤديها الانسان هي بمثابة صندوق توفير نضع فيه مبالغ من المال نعلم مقدماً أن فوائدها سيدفعها سائر الناس على شكل خدمات

---

(١) J, Bentham : Déontologie, t. II, pp. 158-159. Paris, Charpentier, 1834.

من كل نوع (الكتاب نفسه ، ج ٢ ص ٢٩٦ — ٢٩٧) . ويحذر من سو استعمال التضحية (ج ١ ص ٥١ وما يتلوها) .

وبالجملة فإن أخلاق المنفعة التي دعا إليها بنثام أخلاق واقعية جداً ، تقوم على أساس ما طبع عليه الانسان من أنانية وسعي إلى تحقيق المنفعة الذاتية ، وعلى أساس أن السعادة هي اللذات الحسيّة المادية .

ب) فجاء جون استيورت مل (١٨٠٦ — ١٨٧٣) فصحح مذهب بنثام في ثلاث نقط أساسية :

١) قال بنثام « إن تقدير اللذات والآلام إنما يرجع إلى من يستمتع ويتألم » (« ديونتولوجيا » ج ١ ص ٧٧ من الطبعة الفرنسية المذكورة) ، فجاء مِلْ وأرجع التقدير إلى الحكيم الكفء ، فقال : « أن يكون المرء انساناً شقياً أفضل من أن يكون خنزيراً راضياً . وأن يكون مثل سقراط ساخطاً خير من أن يكون أبله سعيداً ؛ وإذا كان الأبله والخنزير مختلفين في الرأي ، فذلك لأنهما لا يعرفان غير وجه واحد من المسألة »[1] .

ومعنى هذا أن مِلْ يوكل أمر الحكم على قيمة المنفعة للحكيم الأخلاقي الكفء ، إذ هو أقدر من غيره على الحكم .

وقد لاحظ لوسنّ (ص ٣٩٩ وما يتلوها ، ط ٢ باريس سنة ١٩٤٧) أن هذا التصحيح من جانب مِلْ يثير عدة صعوبات ضد المذهب . أو لها أن الشخص العادي قد يرفض اللذات العالية التي ينصح بها الحكيم ، مثل اللذات العقلية والموسيقى الرفيعة والتضحية بالذات في سبيل الآخرين ، والبطولات بأنواعها . وهذا يتنافى مع كون اللذة هي ما يستشعره الشخص لذة فعلاً ومن وجهة نظره . إن هذا من شأنه أن يقضي على أصالة وقوة الإقناع الموجودتين في مذهب المنفعة والناجمتين عن الاستناد إلى التجربة الشخصية لكل فرد .

(١) John Stuart Mill : Utilitarianisme, tr. fr. P.L. Le Monnier, 8e éd., p. 18. Paris, Alcan.

٢) والنقطة الثانية ترتبط بالأولى وهي أنه إذا كان مِل يرى أن سقراط – أي الحكيم الكفء – هو القادر وحده على تقدير ما هو الخير والشر . فمعنى هذا أن ثمّ ترتيباً لدرجات القيم : « بعض أنواع اللذات تُشْتَهَى أكثر ، ولها قيمة أكبر من غيرها » . (« مذهب المنفعة » ، ترجمة فرنسية ، ط ٨ ، ص ١٣) . ومعنى هذا أن ثمّ تمييزاً كيفياً بين اللذات ، بينما بنثام قصر التمييز على الكم دون الكيف في اللذات ، وعلى أساس هذا أجرى كل حساباته . وبهذا قَلَّب مِل الأساس الذي وضعه وأكّده بنثام لتقويم اللذات وبالتالي للمنفعة .

٣) كذلك قلب مل الأساس في العلاقة بين المصلحة الخاصة والمصلحة العامة كما قرره بنثام . فإن بنثام لم يطلب من الأنانيين أن يتخلّوا عن أنانيتهم ، وإنما سعى إلى أن يطلب منهم أن يجعلوا أنانيتهم تفتح على الإيثار وذلك بتوسيع نطاق من تشملهم اللذة الشخصية . وعلى العكس من ذلك جاء مِل فطالب كل شخص بأن يغلّب المصلحة العامة على المصلحة الخاصة ، فقال :

« إن السعادة ، وهي المعيار المنفعي لما هو خير في السلوك ، ليست السعادة الخاصة بالفاعل ، بل سعادة كل الناس. وبين السعادة الخاصة بالفرد وسعادة الآخرين يقتضي مذهب المنفعة أن يكون الفرد نزيهاً محايداً مثل شاهد نزيه محايد مُحْسِن . وفي القاعدة الذهبية التي وضعها يسوع الناصري (المسيح) نجد الروح الكاملة لأخلاق المنفعة : فان تعامل الناس بما تحب أن يعاملوك به ، وأن تحب غيرك كما تحب نفسك – هاتان هما قاعدتا الكمال المثالي في الأخلاق المنفعية » (الكتاب نفسه ، ص ٣١) .

ثم يخفف مِل من وقع هذه العبارة فيقول : « بيد أن الأخلاق المنفعية ترفض الإقرار بأن للتضحية قيمة ذاتية . إن التضحية التي لا تزيد ، أو لا تتجه إلى زيادة المجموع الكلي للسعادة تعدّ بلا فائدة . والتضحية الوحيدة المقبولة هي الإخلاص لسعادة الآخرين ، وللإنسان أو الأفراد ، في الحدود التي تفرضها المصالح الكلية للإنسانية » (الكتاب نفسه ، ص ٣٢) .

لقد توسّع مِلْ في فهم معنى المنفعة ، فجعلها « تقوم على أساس المنافع الدائمة للإنسان بوصفه كائناً يتقدّم » . [1] وجعل السعادة في نيل اللذات السامية ، لا اللذات الأوليّة ، وأقرّ بالفضيلة بوصفها من اللذات السامية ، إذ بالتقدم الحضاري يدرك الإنسان أن الفضيلة خير في ذاتها ، وينبغي طلبها بشدّة مثل سائر الخيرات والشهوات (« مذهب المنفعة » ترجمة فرنسية ، ص ٧١ ، باريس ، ألكان ، سنة ١٩١٤) .

(١) John Stuart Mill : De la liberté, tr. fr., p. 125.

٣ – المذهب الرواقي •

وتتفق الأخلاق الرواقية مع الأخلاق الأبيقورية ومذهب المنفعة في أنها جميعاً تستند إلى الطبيعة . ولكن بعد الاتفاق في نقطة الابتداء هذه يقع الخلاف .

فبينما ترى الأبيقورية ومذهب المنفعة أن الميل الطبيعي في الانسان هو إلى

• راجع :

a) G. Rodis-Lewis : **La Morale Stoïcienne.** Paris, P.U.F., 1970.
b) **Les Stoïciens.** Paris, Gallimard, La Pléiade, 1962.
c) Diogène Laërce : **Vies et opinions des philosophes,** liv. VII (Ed. Garnier, II, 34-44).
d) J. von Arnim : **Stoicorum veterum fragmenta,** 4 vols. Leipzig 1921-1924. Tr. ital., Bari, Laterza.
e) Plutarque : **Des contradictions des Stoïciens; Des notions communes contre les Stoïciens; De la vertu morale** — in **Moralia,** trad. angl. Heinemann, Londres; trad. franç. Amyot, **Paris, 1572.**
f) Cicéron : **Premiers Académiques,** I; **Académiques postérieurs,** I; **Des fins des biens et des maux; Tusculanes; De la nature des dieux; De la divination; Du destin; Des devrois de situation (De officiis); La Républlque; Les Lois; Paradoxes; Pro Murena.**
g) **Sénèque : De la constance du sage; De la tranquillité de l'âme; De la brieveté de la vie; De la vie heureuse; De la Providence; Des Bienfaits; De la clémence; De la colère; Lettres à Lucilius.**
h) Epictète : **Entretiens; Manuel.**
i) Marc Aurèle : **Pensées.**

اللذة ، ترى الرواقية أن الميل الطبيعي في الانسان هو الحفاظ على كيانه وتنميته . يقول خروسيفوس (٢٨٠ – ٢٠٩ ق.م) ، ثاني مؤسس للرواقية بعد زينون الرواقي (حوالي ٣٤٠ – ٢٦٥ ق.م) ، إن « أول خاصية للانسان ولكل حيوان هي كيانه الخاص وشعوره به . لأنه من غير المعقول أن يكون الحيّ غريباً عن ذاته ، أو أن تجعله الطبيعة غريباً عن ذاته . يبقى إذن أن نقرر أن كيانه يعزوه إلى نفسه : وهكذا فإنه ينبذ ما يضرّه ، ويقبل على ما يخصّه » .

وكل حيّ يحافظ على كيانه الخاص في الكون الكلي ، وذلك بواسطة التمثيل والبراز ؛ ويشارك في التوتر tonus الحيّ بامتلاكه . وذلك بالنمو والحركة .

فأن يحيا الحيّ بمقتضى الطبيعة معناه أن يتبع الدافع الغريزي إلى البقاء . أما اللذة فظاهرة سطحية وعلامة على تفتح الكائن الحيّ . وبالنسبة إلى الحيوان العيش بمقتضى الطبيعة معناه التوجه وفقاً للميول ، أما بالنسبة إلى الإنسان فإن العيش بمقتضى الطبيعة معناه العيش وفقاً للعقل ، لأن العقل هو الذي يؤلّف جوهر الطبيعة الإنسانية .

وقد قرر زينون الرواقي أن غايته هي أن يعيش « على وفاق مع الطبيعة » (ذيوجانس اللائرسي § ٨٧) ؛ وقال كليانثس (حوالي ٣١٠ – ٢٣٠ ق.م) إنه ينبغي اتباع الطبيعة الكلية ، لا طبيعتنا الخاصّة . وجاء خروسفوس فقرر أن الطبيعة التي ينبغي أن نكون على وفاق وإياها تشمل الطبيعة الكلية والطبيعة الخاصة بالإنسان (ذيوجانس § ٨٩)، ذلك لأن العقل الواعي يدرك أن الطبيعة يسود فيها عقل سليم ، وأن « طبائعنا تؤلف جزءاً من الكون » (§ ٨٧) .

والخير إذن هو الاتفاق مع الطبيعة ، والسلوك الأمثل هو السلوك بمقتضى الطبيعة .

وأمور الطبيعة على نوعين :

أ) أمور لا تتوقف علينا τα οὐκ ἐφ' ἡμῖν : ويعددها ابكتاتوس

فيحصرها في : الجسم ، الأموال ، الشهرة ، المكانة – وبالجملة كل ما ليس من عملنا . فنحن لا نملك أن نجعل أجسامنا صحيحة أو مريضة ، جميلة أو قوية أو ضعيفة . والأموال هي سائر الأشياء الموجودة في الطبيعة بخلاف أجسامنا : الثروات ، وكذلك أجسام الأحياء الأعزاء علينا مثل أبنائنا وزوجاتنا وبناتنا وأهلنا . أما الشهرة والمكانة فتندرجان في باب واحد هو : آثار آراء الآخرين فينا . وهذه أمور لا حيلة لنا فيها ، فلنسلّم بها كما تجيء .

ب) وأمور تتوقف علينا τα ἐφ ἡμῖν ويسردها ابكتاتوس هكذا : الرأي (الظن) ، الارادة ، الشهوة ، الكراهية . والمهم من بينها هو الظن أو الرأي ، ثم الإرادة . وليس المهم هو الأشياء ، بل رأينا فيها فحسب . « فالموت ليس شيئاً مخيفاً ، لأن سقراط هو الآخر كان سيجده مخيفاً ؛ لكن المخيف هو ظنّنا أن الموت مخيف » .

والحكيم هو الذي يطمح إلى تحقيق ما يتوقف علينا من أمور ، ويسلّم بما لا يتوقف علينا من أمور . ولكن هذا التسليم معناه قبول الواقع الطبيعي الذي هو تعبير عن النظام الكوني . « ومن هنا فإن هذا التسليم يشوبه السرور ، أو بالأحرى هو فوق الحزن والسرور ؛ إنه يسمو بنا إلى عدم الانفعال . [1] » وما علينا إذن إلا أن نريد ما هو كائن ، فبهذا تتحقق الطمأنينة والسكون .

والحكيم مرسل من الله ليكون قدوة للناس يرشدهم إلى أنهم ينشدون السعادة حيث لا توجد . لأن الحكيم حقاً لا يملك بيتاً ولا له أسرة ولا يلبس غير رداء خشن[2] .

والحكيم لا يعرف الألم ، ولا الأمل ، ولا الخوف [3] . ويملك الخير كله ولا ينقصه شيء . ويقول زينون الرواقي إن الحكيم غني ، حتى لو كان

---

(١) R. Le Senne : **Traité de morale générale**, p. 171. Paris, 1947.

(٢) **Epictète : Entretiens**, III, C-22, 45-49; IV, C-8, 30-31.

(٣) **Sénèque : Vita beata, § 15.**

شحّاذاً ، جميل حتى لو كان مشوّه الخلقة ، نبيل حتى لو كان عبداً (١) .

ومنذ العصر اليوناني اتهم الناس الحكيم الرواقي بعدم الاحساس ؛ وبعدم الإنسانية ، لأنه لا يتأثر بشيء ولا ينفعل لشيء ، ويواجه الأحداث — حتى أعنفها — برباطة جأش وهدوء يبلغ حد عدم الاكتراث .

والحق أن الحكيم الرواقي ليس عديم الاحساس . فالرواقيون يقرّون بأن الحكيم يستشعر الآلام الجسدية (سنكا : « في ثبات الحكيم » ١٠ ، ١٦ ؛ « في الغضب » ٣ : ٢٥ ، ٣) . لكن الحكيم وإن استشعر الآلام فإنه لا يقشعر منها . وإذا كان سنكا يشبه الحكيم الرواقي بالصخرة التي تهاجمها الأمواج دون أن تزعزعها ، فليس معنى هذا أن الحكيم مثل الصخرة الخالية من الإحساس . « والحكيم يتألم من التعذيب ، لأن الفضيلة لا تقضي على الحساسية في الإنسان ؛ لكنه لا يخشى شيئاً ولا يغلبه شيء ، وينظر إلى آلامه من عَلٍ » (سنكا : « رسائل إلى لوكليوس » ، الرسالة رقم ٨٥ ، بند ٢٩) .

فليس من العدل إذن أن نتهم الحكيم الرواقي بأنه « خلو من الانفعال مثل التمثال » (ابكتاتوس : « محادثات » ٣ : ف ٢ ، ٤) . والمقصود بالسكينة apatheia هو أنه لا ينساق وراء الانفعال (ذيوجانس اللائرسي ، ١١٧) . وثباته يحميه من الاندفاع أو الانهيار أو التأثر الغالب . إن جسمه ينقبض تحت الضربات ، ولكن روحه تظل متفتحة . وأية إهانة أو ظلم هو لا يعبأ بهما ، بل يسمو فوقها . إنه لا يعبأ بالآلام ، ولا بالأحداث العارضة ولا حتى بالموت لأنه لا مفرّ منه .

---

(١) Cicéron : De finibus IV, 61; Paradoxes, V-VI; J. von Armin SVF, III, 589-603.

(ب) اخلاق العقل

والأخلاق الرواقية تقودنا إلى أخلاق العقل ، لأنها تقوم على العقل الكلي للكون . ولكن المقصود بالعقل في أخلاق العقل : العقلُ الإنساني ، في مقابل العاطفة والارادة والانفعال .

ودعاة هذه الأخلاق كثيرون ، نكتفي منهم ها هنا باسبينوزا ، وكنت .

١ ــ غاية الاخلاق عند اسبينوزا.

يرى اسبينوزا أن العقل قوة من قوى الطبيعة ، ونظام من الأفكار المطابقة

• راجع :

a) Spinoza : **Oeuvres,** tr. fr. par Charles Appuhn, Garnier éd.
b) Spinoza : **Oeuvres,** éd. de la Pléiade, Gallimard, Paris 1954.
c) L. Brunschvicg : **Spinoza et ses contemporains,** P.U.F., 1951.
d) V. Delbos : **Le problème moral dans la philosophie de Spinoza et dans l'histoire du spinozisme,** 1893, Paris, Alcan éd.
e) V. Delbos : **Le spinozisme,** cours professé à la Sorbonne, 1916.
f) J. Lacroix : **Spinoza et le problème du salut.** Paris, P.U.F.
g) J. Lagneau : « Quelques notes sur Spinoza », in **Revue de Métaphysique et de Morale,** 1895.
h) Sylvain Zac : **La morale de Spinoza.** Paris, P.U.F., 1972.
i) Harry Wolfson : **The pilosophy of Spinoza** : Unfolding the latent Processes... Cambrideg (Mass.) 2nd éd., 1969.
j) H.H. Joachim : **A study of the Ethics of Spinoza.** Oxford, Clarendon Press, 1901.
k) A. Darbon : **Etudes spinozistes.** Paris, 1946. =

adéquates التي تحدد فضائلنا بالضرورة . والانسان مقود بعقله بالضرورة . والفضيلة قوة العقل . والرجل الذي يرشده عقله يحب ذاته حبّاً صحيحاً ، لأنه يحب ما في ذاته من أمور إيجابية . وما يؤلف مبدأ قوّته . والناس المسترشدون بالعقل يتحدون فيما بينهم ليس فقط بالأسباب التي يتخذونها في الحياة ، بل وأيضاً بالغاية التي ينشدونها : إنهم ينشدون الخير المشترك . والناس الذين يوحّد بينهم العقل لهم روح واحدة ويؤلفون جماعة واحدة قانونها هو السخاء : « وهو رغبة كل واحد منهم أن يساعد سائر الناس وأن يصادقهم بناءً على أوامر العقل وحده [1] » .

والجماعة القائمة على العقل تتصف بالخصائص التالية :

أ) الحرية ، لأنها تتحقق حين يتبع الناس عقولهم ؛

ب) الضرورة ، لأن الناس الفضلاء لا يمكن إلاّ أن يتفقوا فيما بينهم .

ج) الافلات من القوانين الوضعية ، لأن قوة هذه الجماعة ناجمة عن القوانين الإلهية التي يكتشفها الناس في نفوسهم ، حين يعرفون أنفسهم والأشياء معرفة صحيحة مطابقة ، مثل المعرفة الإلهية ؛

د) الانفتاح ، ذلك لأن حب الناس ، مهما كانوا حكماء أو جاهلين ، هو لقاعدة التي تنظم سلوكهم ، ولهذا كانت هذه الجماعة مفتوحة ، ومن طبيعة الحق والمحبة أن يشعّ على الآخرين .

ويرى اسبينوزا أن « السعادة تقوم في قدرة الإنسان على المحافظة على

---

l) M. Gueroult : **Spinoza,** Ethique I (Dieu), Paris 1968.

m) A. Matheron : **Individu et communauté chez Spinoza. Paris 1969.**

n) I. Preposiet : **Spinoza et la liberté des hommes.** Paris, 1965.

o) B. Rousset : **La perspective finale de l'Ethique et le problème de la cohérence du spinozisme.** Paris, 1968.

(١) Spinoza : **Ethique,** III, pr. LIX, Scolie, p. 523. Ed. de la Pléiade.

وجوده[1] » . ويقرر أن العقل لا يطالب بشيء متنافٍ مع الطبيعة ولا مضاد لها . وفي هاتين العبارتين نجد تأثير الرواقية واضحاً ، كما يتبين مما قلناه عن مذهب الرواقية في الفصل السابق مباشرة .

وتبعاً لذلك يرفض اسبينوزا الزهد ، ويدعو إلى تناول اللذات . فيقول : « من شأن الانسان الحكيم أن يستمتع وأن يسترد قواه بفضل الطعام الجيد والشراب اللذيذ . ولكن باعتدال ؛ وكذلك بفضل استعمال الطيوب والتحلّي بسحر النبات اليانع ، وباستعمال الزينة والاستماع إلى الموسيقى . وممارسة ألعاب المراض (الجمنازيوم) ومشاهدة المسرحيات . الخ — وكلها أمور يمكن المرء أن يتناول منها دون إلحاق ضرر بالغير [2] » .

ويدعو إلى العناية بصحّة البدن . « لأن الجسم الإنساني مؤلّف من عدد كبير من الأجزاء المختلفة الطبيعة . وهي في حاجة دائمة إلى غذاء جديد ومتنوع ، حتى يكون الجسم في مجموعه قادراً على بذل كل ما ينجم عن طبيعته ، وحتى يكون العقل — تبعاً لذلك — قادراً على فهم كثير من الأمور في وقت واحد [3] » .

• • •

ولما كانت نزعة اسبينوزا عقلية صريحة ، فقد ربط بين المعرفة والأخلاق ربطاً وثيقاً . ولهذا ينبغي أن نعرض نظريته في درجات المعرفة وما يصاحبها من أحوال أخلاقية .

يقسم اسبينوزا المعرفة إلى ثلاثة أجناس :

١ — معرفة من الجنس الأول ، وفيها يسود الخيال والظنّ ؛ ويسميها

---

(١) Spinoza : Ethique, IV, pr. XVIII, Scolie, p. 561: Ed. de la Pléiade.
(٢) Spinoza : Ethique, IV, pr. XLV, Scolie, p. 585.
(٣) Spinoza : Ethique, IV, Appendice, Chap. XXVII, p. 616.

اسبينوزا باسم « التجربة الغامضة » ، وليس للذهن فيها أي دور . ولا تتجاوز المعرفة الحسية والعاميّة . ولها درجتان : في الدرجة الأولى تتكون لدينا فكرة عن « الموضوعات الجزئية التي تمثلّها لنا الحواسّ بطريقة مشوّهة غامضة غير مرتبة » (« الأخلاق » القسم الثاني ، القضية ٤٠ ، الحاشية Scolie ٢) . وهنا يسود الصدفة والبحث ، ونستسلم للخيال . — وفي الدرجة الثانية نربط بين الصور ونستخرج منها نتائج خاصة بالأشياء ، نستخرجها بالسماع والترابط : فالفرس يجعلنا نتخيل الحرب إن كنا جنوداً ، ونتخيل الحرث إن كنا فلاحين (القسم الثاني ، القضية رقم ١٨ ، الحاشية) . وهنا ميدان المعرفة العامية والتجريبية مثل أن الانسان يموت ، وأن الماء يطفىء النار ، الخ .

هذا من ناحية المعرفة . ويناظر هذا الجنس الأول من المعرفة في ناحية الأخلاق : حياة الشهوات والانفعالات ، وفيها يكون المرء منفعلاً متأثراً بالأمور الخارجية . ومن أهم هذه الانفعـــالات : السرور laetitia . والحزن .

٢ — أما المعرفة التي من الجنس الثاني فهي العقل المنطقي ، ويصدر عن التصورات المشتركة . وهذه ليست الأفكار المتعالية مثل الوجود ، أو الشيء ؛ وليست تصورات كلية مثل : انسان ، فرس ، كلب . وإنما التصورات المشتركة تمكّن من المعرفة الضرورية الكليّة : « فما هو مشترك بين الأشياء كلها ويوجد بنفس الدرجة في الجزء وفي الكل لا يمكن أن يدرك إلا على نحو مطابق adéquatement » (القسم الثاني ، القضية ٣٨) . مثال ذلك : الامتداد — فهو مشترك بين كل الأجسام التي لا تختلف إلاّ من حيث السكون والحركة . فالتصورات المشتركة عند اسبينوزا يقصد منها الصفات attributs والأحوال modes اللامتناهية ، وخصوصاً الامتداد الذي بفضله تتكون الهندسة .

• • •

(١) راجع « الأخلاق » ، القسم الرابع ، المقدمة .

والخير والشر في نظر اسبينوزا أمران نسبيّان : ولهذا فإن الشيء الواحد يدعى خيراً أو شراً ونقاً للأوجه التي ننظر منها إلى الشيء ، كما شرحنا ذلك [1] فيما يتعلق بالكامل والناقص . فالشيء لو نظر إليه في ذاته لا يطلق عليه كامل أو ناقص ، خصوصاً بعد أن عرفنا أن كل الأشياء المخلوقة قد صنعت وفقاً للنظام السرمدي ولقوانين الطبيعة الثابتة » . ١٣ : ولكن لما كان الضعف الإنساني لا يمكن أن يصل إلى تلك الدرجة في معرفته ، والانسان في نفس الوقت يتصور الطبيعة الانسانية أكثر ثباتاً من طبيعته الخاصة ، ولا يرى مانعاً يمنع من اكتساب مثل هذه الطبيعة ، فإنه يندفع إلى البحث عن الوسائل التي تؤدي به إلى مثل هذا الكمال : وكل ما يمكن أن يكون وسيلة لتمكينه من بلوغه يسمى خيراً حقاً . لأن أكبر خير بالنسبة إليه هو الوصول إلى الافادة من مثل هذه الطبيعة مع سائر الأفراد ، إن كان ذلك ميسوراً . وسأبين في المكان المناسب ما هذه الطبيعة ، واعني بها معرفة اتحاد العقل بكل الطبيعة . ١٤ : فهذه إذن هي الغاية التي أسعى إلى بلوغها . أعني تحصيل مثل هذه الطبيعة والسعي لكي يحصل معها كثيرون معي . إنه جزء من سعادتي إذن أن يفهم كثيرون غيري مثلما أفهم ، وأن يكون فهمهم ورغبتهم على وفاق تام مع فهمي ورغبتي ، ولكي يحدث هذا فمن الضروري أن أفهم من الطبيعة ما يكفي لتحصيل مثل هذه الطبيعة ، وأن اكوّن جماعة قادرة على تحقيق حصول معظم الناس على هذه الطبيعة بأيسر سبيل وآمنه [1] » .

ويقرر نفس المعنى في كتاب « الأخلاق » فيقول : « فيما يتعلق بالخير والشر ، هذان اللفظان لا يدلان على شيء إيجابي في الأشياء منظوراً إليها في ذاتها ، وما هما إلاّ حالان من أحوال الفكر ، أو تصوران نكوّنهما من مقارنة الأشياء بعضها ببعض . لأن الشيء الواحد يمكن أن يكون في وقت واحد خيراً وشراً على سواء : فالموسيقى مثلاً خيرٌ بالنسبة إلى شخص حزين ،

(١) Spinoza : Tractatus de intellectus emendatione, § 12-14, p. 162.

ولكنها شرّ بالنسبة إلى إنسان في حداد ؛ وليست خيراً ولا شرّاً بالنسبة إلى الأصمّ . لكن على الرغم من أن هذه هي الحقيقة ؛ فإن هذان اللفظان ينبغي الابقاء عليهما ، لأننا ما دمنا نريد أن نكوّن لأنفسنا فكرة عن الإنسان ننظر إليها على أنها نموذج الطبيعة الإنسانية ، فمن المفيد لنا أن نبقي على هذين اللفظين بالمعنى الذي ذكرتُه ، وأنا أفهم من الخير ... أنه كل شيء نحن واثقون أنه وسيلة بها نقترب شيئاً فشيئاً من نموذج الطبيعة الإنسانية الذي وضعناه أمام أعيننا ؛ وأفهم من الشرّ أنه كل شيء نحن واثقون أنه يمنعنا من بلوغ هذا النموذج . وكذلك سأصف الناس بالكمال أو النقص المتفاوتين بقدر ما يقتربون من هذا النموذج نفسه » [1] .

والغاية التي يستهدفها الحكيم – في نظر اسبينوزا – هي الاتحاد المباشر بالله بواسطة العقل ؛ وعلى الرغم من أننا فانون ، فإن هذا الاتحاد يهبنا المكانة الميتافيزيقية التي لله نفسه . والله هو الكائن الذي ماهيته عين وجوده . وهو سرمديّ لا تؤثر فيه الأسباب الخارجية ويحقق الاستقلال المطلق وينعم بالوجود على نحوٍ لا نهائي . ولا ينتقل من انفعال إلى آخر ؛ ولا يتأثر بشيء . ومع ذلك فإنه يحب ذاته حبّاً عقلياً لا نهائياً ، بمعنى أنه ينعم بكماله اللانهائي .

وإذا اتحد الانسان بالله كان في ذلك نجاته ؛ ونعم بوجود ثابت ، وصار عقله جزءاً من العقل اللانهائي لله ، « وقادراً على أن ينتج بنفسه الأفكار وأن يستخلص من ذاته الآثار التي تتفق مع طبيعته » [2] .

ونجاة الإنسان تتوقف على تحوّل conversion : ولكن هذا التحول ليس تغييراً في طبيعة وماهية الإنسان . بل يصير به هو ما هو حقاً . والواقع أن الله لا يتخلّى عن الإنسان أبداً ، بل يظل الجزء الأفضل فيه تعبيراً عن الانتـــاج

---

(١) Spinoza : Ethique, TV, préface, p. 545.

(٢) Spinoza : Court Traité, II, chap. XXVI, p. 145, éd. de la Pléiade.

اللامتناهي الصادر عن الله ؛ لكنه لا يعرف ذلك وقد أعمته الشهوات وانخرط في النظام المعتاد للطبيعة .

وهذا التحول لا يقع في لحظة حاسمة بنوع من الانفجار الباطن أو الخارجي ، بل هو نهاية سير طويل يقوم فيه العقل بفهم الأشياء بواسطة « الأفكار المشتركة » [1] . فنعرف الأشياء على نحو سرمدي .

لكن ، كيف يتم هذا الاتحاد بين المتناهي (الانسان) وبين اللامتناهي (الله) ؟

يقول اسبينوزا في « الرسالة الصغيرة » (قسم ٢ الفصول ١٩ ، ٢٠ ، ٢٢) إن هذا التحول هو انتقال حب البدن ، والبدن فانٍ ، إلى حب الله ، والله روحيّ خالد . ويقول في كتاب « الأخلاق » إن التحوّل أو النجاة يكون من مستوى الزمان إلى مستوى السرمدية ، وهو انتقال من حال من أحوال الوجود نكون فيها على علاقة بمكان معين وزمان معين ، وخاضعين إلى فعل الأسباب الخارجية — إلى حال آخر للوجود نكون فيها على علاقة مباشرة بماهية الله السرمدية اللامتناهية [2] .

والاتحاد بين المتناهي واللامتناهي يعني أيضاً خلود النفس ، والسعادة والحرية . ذلك أن فيه تبقى الحياة الخالدة ، الحياة التي يتصف بها الله نفسه [3] . وهذا الاتحاد سعادة وغبطـــة Béatitude ، لأن فيه ينبثق الرضا التام . وهو أخيراً حرية ، لأن تأمل الله فعل محض ؛ وهنالك يكون الإنسان مثل الله : موجوداً بضرورة طبيعته ، ولا يعمل إلا وفقاً لطبيعته .

---

(١) Spinoza : Ethique, V, pr. XXXVI, Scolie, p. 646.

(٢) Spinoza : Ethique, V, pr. XXIX, Scolie, p. 641.

(٣) Spinoza : Ethique, V, pr. XL, Corollaire, p. 649.

٢ ـ غاية الأخلاق عند كنت

تقوم الأخلاق عند كَنْت على أساس فكرة الواجب ـ وقد عرفناها تفصيلاً من قبل ، وعلى فكرة الأمر المطلق ، وسنحدثك فيها الآن .

فالأمر نوعان : مشروط ، ومطلق :

أ) أما المشروط فيقوم على أساس المبدأ القائل « من يبتغ الغاية يبتغ الوسيلة » ، وهو مبدأ تحليلي إذ يمكن استنباط الوسيلة من الغاية بطريقة قبلية a priori فمن يبتغ المعرفة عليه بالتعلم ، ومن يبتغ الثروة عليه بالتجارة والاستثمار . ومن يبتغ السلطة فعليه بالخوض في السياسة ، الخ : فالتعلم وسيلة إلى غاية هي المعرفة ، والتجارة والاستثمار وسيلتان إلى غاية هي الثروة ، والخوض في السياسة وسيلة إلى غاية هي السلطة .

ب) أما المطلق فيقوم على الربط المباشر بين الإرادة وبين القانون دون شرط ولا مقدمات ولا نتائج . ونحن هنا بإزاء مبدأ تركيبي قبلي ، إذ من المستحيل استنباطه من أي مبدأ متميز . لأمر المطلق يقرر أن الفعل يكون خيراً من الناحية الأخلاقية لأنه يجب أداؤه ، ولا يقرر أن الفعل ينبغي أداؤه لأنه خيرٌ من الناحية الأخلاقية . ومعنى هذا أن الواجب ، مفروضاً على الإرادة الإنسانية ، هو قانون العقل المحض ، لأنه قبلي وكُلّي . وعلينا أن نسلّم بفكرة الواجب تسليماً مطلقاً دون أن نحاول استنباطه من مبدأ سابق عليه .

ومن فكرة الواجب هذه يستنبط كَنْت Kant ما يسميه مصادرات العقل العملي ؛ إنها مصادرات أو فروض لأنها لا تقبل البرهنة العقلية كما قرر ذلك « نقد العقل المحض » (III, 130, 134) ؛ وإنما هي موضوعات للاعتقاد فحسب ، أي للإيمان غير العقلي .

وهذه المصادرات ثلاث :

أ) الحرية ؛ وتنبع من ضرورة إطاعة الواجب . ذلك أن الالتزام يفترض أن يكون المرء حرّاً ؛ ولا معنى للالتزام بدون افتراض الحرية في الإنسان .

ب) خلود النفس . ومصدره أن الاخلاص التام للواجب لا يمكن تحقيقه في هذه الدنيا . وهذا فنحن نميل إلى الاعتقاد في إمكان تزايد الكمال إلى غير نهاية ، وهو أمرٌ لا يتصور إلاّ بافتراض أن النفس خالدة . ذلك أنه لا يمكن بلوغ الكمال في هذا الوجود المكاني الزماني ، لأن الارادة موزعة بين الحساسية الذاتية الخاصة ، وبين العقل الكلي . وتبعاً لذلك فالكمال الأخلاقي لا يتيسر تحقيقه في هذا العالم ، بل يتم بواسطة التقدم إلى غير نهاية ؛ وهو كمال وتقدم يقتضيان شخصية توجد باستمرار ، وبالتالي خالدة .

فخلود النفس أمر يقتضيه العقل العملي ، وإن لم يستطع العقل النظري إثباتـــــه .

جـ) وجود الله : والاعتقاد بوجود الله يصدر من ايقاننا بأن السعادة يجب أن تصحب الفضيلة ، وبأن السعادة مصاحبة للأخلاقية ، وأن النعيم يتوّج التزام الواجب .

والاتحاد بين الفضيلة والسعادة ليس أمراً ذا طبيعة تحليلية ، أي لا تستنبط السعادة من الفضيلة — وخطأ الأبيقوريين والرواقيين هو في ادعاء أن الرابطة بين الفضيلة والسعادة رابطة تحليلية : فالأبيقوريون خلطوا بين الفضيلة وبين مبدأ السعادة بواسطة أمر مشروط ، والرواقيون خلطوا بين الشعور بأن المرء فاضل وبأنه سعيد . بينما السعادة والأخلاقية (اتباع الواجب) عنصران مختلفان نوعياً : فليس السعي إلى السعادة هو الفضيلة كما زعم الأبيقوريون ؛ وليست الفضيلة بذاتها تحقق السعادة . والرابطة بين السعادة وبين الفضيلة رابطة تركيبية . ولهذا فإن الربط الضروري بين القداسة الأخلاقية وبين السعادة bonheur

يقتضي علّة عالية . عالمة كل العلم ، قادرة كل القدرة ، وخالقة للطبيعة — أي : الله .

فالعقل العملي يقتضي إذن بالضرورة افتراض وجود الله . وإن لم يستطع العقل النظري إثبات هذا الوجود عقلياً .

الحرية إذن ، وخلود النفس ، ووجود الله هي إذن فروض ضرورية للعقل العملي : إنها ليست موضوعات للعلم ، بل للاعتقاد أو الإيمان .

* * *

والأخلاق إذن صورية محض ، أي أنها تتوقف على صورة الأفعال ، لا على مضمونها ، أي على كون هذه الأفعال قد تمت وفقاً للواجب والقانون . وهذه الصورة هي المميِّزة للإرادة الخيّرة ، وهي الإرادة الخاضعة لقانونها الخاص . احتراماً لهذا القانون . ولهذا فإن الارادة الخيرة هي وحدها الخير بغير قيود ؛ وتبعاً لذلك يجب بالضرورة أن تكون . الغاية من القانون . ذلك أنه لكي يكون الأمر مطلقاً ، فلا بد أن تكون الغاية التي يفرضهاغاية مطلقة ، أي غاية في ذاتها ، دون قيد ولا شرط .

إن الخير ليس في الأفعال ، بل في الإرادة التي تؤدّيها . يقول كنت :

« إن ما يجعل الارادة الخيرة خيرة ، ليس أعمالها وألوان نجاحها ، ولا استعدادها لبلوغ هذا الغرض المقترح أو ذاك ، بل الارادة وحدها ، أعني أنها في ذاتها خيّرة ؛ وإذا نظر إليها في ذاتها ، فيجب أن تعدّ معدومة النظير وعالية على كل ما يمكن أن يتم بواسطتها عن ميل ، أو حتى عن مجموع الميول . وحتى لو شاء سوء الحظ أو سوء الطبيعة أن يجعل هذه الإرادة مجردة من كل قدرة على تنفيذ أغراضها ؛ وحتى لو لم تنجح في شيء رغم كل ما تبذل من جهود كبيرة ، وحتى لو لم يبق غير الإرادة الخيّرة وحدها (ولا أقصد من ذلك أي شيء بسيط مثل رجاء بسيط ، بل نداء كل الوسائل التي تكون تحت

تصرّفنا) . — فإنها مع ذلك ستتألق مثل الجوهرة ، ستتألق بالألأها الخاص . كشيء له في ذاته قيمته كلها . والنفع أو عدم النفع لا يمكن أن يزيد أو أن يقلل من قيمتها » (١) .

ذلك أن الميول عمياء ذليلة ؛ وينبغي على العقل محاربتها . وألا يحسب لها أي حساب .

والإرادة الخيرة خيرة في ذاتها ، مهما تكن الغاية التي نسعى إليها . « إن الفعل الذي ينجز استجابة للواجب لا يستمد قيمته الأخلاقية من الغاية التي ينبغي بلوغها ، بل يستمدها من المبدأ الذي يقوم عليه ؛ إنه لا يتوقف إذن على حقيقة موضوع الفعل . بل يتوقف فقط على مبدأ الإرادة wollen القائل بأن الفعل يُنْتَج بغض النظر عن موضوعات ملكة الرغبة » (٢) .

« إن الواجب هو ضرورة أداء الفعل احتراماً للقانون » (« تأسيس ميتافيزيقا الاخلاق » ترجمة دلبوس المذكورة ص ١٠٠) انه يتحدد بواسطة مبدأ قَبْلي a priori صوريّ للإرادة ، لا بالدافع أو الغاية البعدية a posteriori التي ينعتها كَنْت بأنها مادية ، لأن هذا الدافع أو هذه الغاية واردةٌ من المادة التجريبية لملكة الرغبة .

ومن هنا يتصف الواجب بالصفات الثلاث التالية :

١ — الواجب صوريّ محض — فلا يحفل بأية اعتبارات مادية تتعلق بالمضمون .

ولهذا ينبغي أن نجرد القانون العملي أو الأخلاقي من كل اعتبارات مادية ، بحيث يقتصر على « مجرد شكل التشريع الكلي » (« نقد العقل العملي » ترجمة بكافيه الفرنسية ، ص ٤٣) .

---

(١) Kant : Fondements de la métaphysique des mœurs, 1re section; tr. fr. par V. Delbos, pp. 89-90.

(٢) Kant : Fondements de la métaphysique des mœurs, 1re sect. Trad. franç. par V. Delbos, p. 99.

٢ — الواجب نزيه من الأغراض . — فهو لا يسعى إلى النعيم أو السعادة . وجعل الفعل الأخلاقي متوقفاً على ما يقدمه من سعادة — هذا خيانة للأخلاق ؛ في نظر كَنْت . ذلك لأن السعادة ستفهم بمعنى اللذات ، ولكن اللذات ينقصها الطابع الكانتي المميِّز للفعل الأخلاقي الصحيح .

٣ — الواجب لا يمكن رده إلى أي شيء آخر . — ذلك أن الواجب لا يؤسِّسه شيء ؛ بل هو الذي يؤسِّس كل فعل أخلاقي .

والفعل الأخلاقي هو الفعل القائم على الواجب ؛ وينبغي أن نميِّز بينه وبين الفعل المطابق للواجب ، إذ كثير من الأفعال يمكن أن تقع وفقاً للواجب ولكنها تستهدف منفعة أو تخضع لميول مباشرة ليست لها في ذاتها صفة الأخلاقية . والمعيار المميِّز لنوعين يقوم في كون العقل القائم على الواجب يتعارض ويحارب الميول الطبيعية ، بينما الفعل المطابق للواجب قد يتمشى مع الميول الطبيعية . ومن هنا [1] قال البعض إن في أخلاق كنت تشدّداً قاسياً rigorisme . غير أن المقصود ليس ألا يصحب الفعل الأخلاقي بالرضا والسرور ، بل ألا يطبع الإنسان دوافع الحساسية وألا يستمد منها دوافع العمل . وبهذا المعنى يدعو كَنْت إلى فهم العبارة الواردة في الانجيل : أحبّ غيرك حتى لو كان عدوّك : فالمقصود بالحبّ هنا لا الحب الانفعالي الباتولوجي ، بل الحب الصادر من الإرادة .

والواجب هو ضرورة أداء الفعل احتراماً للقانون الأخلاقي ، لا ابتغاء مصلحة أو سعادة . والاحترام هو الدافع الوحيد الملائم في الأخلاق . صحيح أن الاحترام عاطفة ، ولكنها عاطفة من نوع خاص : لأنه ينبثق عن فكرة القانون .

لكن ما هو هذا القانون ؟ إنه المبدأ أو القاعدة التي تصلح أن تصبح قاعدة كلية . فمثلاً : الوفاء بالوعد إلزام . فلو حاولنا إنكار كلية هذه القاعدة ، فإن فكرة الوعد تقضي على نفسها بنفسها بتناقض باطن ، إذ سيصبح الوعد أمراً غير

(١) راجع خصوصاً المقال الذي كتبه H. Schwartz, in Kantstudien, t. II.

معقول بمجرد أن يصير مبدأ كلياً يقبل الجميع مراعاته . والسؤال الذي ينبغي على الشخص أن يسأل نفسه إياه هو : هل تريد أن يصبح مبدأ سلوكك قانوناً كلياً ؟ وما على المرء إلا أن يدرس حكمه العملي ليدرك ما ينبغي عليه أداؤه من واجبات .

* * *

وهكذا نرى أن الأخلاق، عند كنت تقوم أساساً على الطهارة المطلقة للقلب والنية ، وقد تأثر فيهـا بشيء من التزمت كما تأثر بنزعـة التقوى المسيحية piétisme التي انحدرت إليه من أمّه . كما تأثر بنزعة التنوير العقلية ، لكن بعد تخليصها من عناصر الحساسية (السعادة ، اللذة ، العاطفة) التي نجدها عند روسو وغيره .

وكما يقول فكتور دلبوس [1] : إن مذهب كنت قد « استخلص – بقوة رائعة – معنى بعض الأفكار – أفكار النيّة الطيبة ، والواجب ، والشخصية ، والعدالة ، الخ – تلك الأفكار التي كانت حتى ذلك الحين خاضعة لأفكار أخرى ذات مدلول أخلاقي غامض : أو غير مباشر ؛ وعمل على أن يؤمّن لها كل قوة لانتشارها ، مع تعريفاتها الخاصة المناسبة . واستخرج الحرية من الطبيعة ابتغاء أن يتصورها أقوى تأثيراً . ووضع القانون الأخلاقي خارج كل التحديدات المادية ، كيما يتصوره صافياً محضاً . وإذا كان هذا المذهب قد بدا – أكثر مما هو في الحقيقة – أنه قطع العلاقة التي تربط حياتنا الأخلاقية بحياتنا الحسيّة وبمجموع الأشياء ، فقد كان ذلك من أجل أن يحرر من كل اشتباه ومساومة : التصورات التي أبرز معانيها الرائعة . وعن هذا الطريق فإن هذا المذهب يعد جزءاً من تلك المذاهب التي أبدت عن قدرتها على رفع لواء المثل الأعلى للحياة الإنسانية ، ولم تقتصر على تفسير معنى الصيغ المحدّدة من قبل » .

---

(١) Victor Delbos, introduction à sa traduction des : Fondements de la Métaphysique des mœurs, de Kant, pp. 68-69. Paris, Delagrave éd., 1967.

ج) اخلاق العاطفة

١ – وفي مقابل أخلاق الواجب المنشودة هذه ، نجد في انجلترة في نفس القرن الثامن عشر أخلاق العاطفة يمثلها خصوصاً آدم اسمث [1] (١٧٢٣ – ١٧٩٠) الاقتصادي المشهور . فقد ألّف كتاباً بعنوان « نظرية العواطف الأخلاقية » (سنة ١٧٥٩) حاول أن يبين فيه طبيعة الإنسان وميوله الأساسية ، خصوصاً تلك التي تتعلق بالأخلاق ، فوجد أن التعاطف sympathy هو العنصر النهائي الذي يمكن أن تحلّل إليه العواطف الأخلاقية . لقد أقرّ بأن الطبيعة رتبت عواطف الاستحسان عندنا بحيث جعلتها تشمل الفرد والجماعة معاً ، لكن هذه العواطف لا تنبع « أساساً وجوهرياً » من أي إدراك للمنفعة . صحيح أن احساسنا بالنتائج السارة للفضيلة يؤلف جزءاً كبيراً من استحساننا للأفعال ، خصوصاً في أحوال « الفطنة (الحكمة) ، والعدالة ، والإحسان » – ومع ذلك « فإنه يبدو من المستحيل ألا يكون لدينا سبب آخر لامتداح سلوك إنسان غير ذلك الذي نجده في قمطر ذي أدراج » ننتفع به في وضع حاجياتنا . وعند الفحص الدقيق سنجد أن « من النادر أن تكون المنفعة هي السبب الأول للاستحسان ، وأن الشعور بالاستحسان يتضمّن دائماً في داخله احساساً باللياقة متميزا من إدراك المنفعة » .

وهذا الاحساس باللياقة propriety ينشأ أساساً من التعاطف مع مشاعر

---

(١) راجع L. Limentani : La Morale de la Simpatia di A. Smith nella Storia del pen siero inglese. Genova, 1914.

الآخرين . حين نه نشعلنا لأنفسنا في نفس مواقفهم . وشعورنا بالتوافق في الشعور مع إنسان آخر هو دائماً باعث على السرور ، حتى لو كان الشعور الباعث على التعاطف ألماً . وهذا الشعور بالتوافق هو جوهر الاستحسان » . إن استحسان مشاعر الآخرين بوصفها ملائمة لموضوعاتها هو تماماً التعاطف معها ... والشخص الذي يولي تعاطفاً في محنتي يشاركني في الاقرار بمعقولية حزني » .

ولو اعترض أحد فقال إننا كثيراً ما نستحسن شيئاً دون أن نتعاطف وإياه ، لكان الجواب أنه في مثل هذه الأحوال نحن نشعر بأن علينا أن نتعاطف إذا وجهنا اهتمامنا إلى هذه المسألة ، كما يحدث حين نستحسن نكتة ونحن في جماعة ، حتى لو لم نشارك في الضحك بسبب حالتنا الحزينة آنذاك ، ذلك أننا أنا لو كنا في حالة طبيعية ، لكان علينا أن نشارك في الضحك .

التعاطف إذن هو مصدر الاستحسان أو الاستهجان ، إذ به نفهم دوافع الفعل فنقرّها أو نرفضها . وهذا الاستحسان أو الاستهجان يصير أخلاقياً إذا جعلنا التعاطف محايداً نزيهاً بالنسبة إلى أفعال الآخرين وأفعالنا نحن ، ثم بالنسبة إلى أفكارهم .

والاحساس بفضل الآخرين عاطفة مركبة ، مؤلفة من انفعالين متميزين : (١) أحدهما هو التعاطف المباشر مع عواطف الفاعل، (٢) والثاني هو التعاطف غير المباشر مع عرفان الجميل عند أولئك الذين سيستفيدون من فعل الفاعل — وهذا العنصر الثاني هو المتغلّب . — وفي مقابل ذلك فإن الإحساس بعدم فضل الآخر demerit يتألف من نفور مباشر من مشاعر الجاني ، وتعاطف غير مباشر مع حنَق المجني عليه . وهذا السخط المتعاطف ، الذي يدفعنا إلى المطالبة بمعاقبة الأذى الذي أوقع بالغير ، هو العنصر الأوليّ لما نسميه الإحساس بالعدالة .

وحيما يتعلق الأمر بأنفسنا ، فإنه يزداد تعقيداً ، لأننا مضطرون إلى أن ننقسم على أنفسنا ، إذ عليّ أن أقسم نفسي إلى شخصين ، وأن أحاول استشعار

مشاعر مشاهد خيالي يتأمل في سلوكي . ومن الواضح أن عملية ازدواج النفس هذه صعبة ولا تضمنُ النزاهة ، إذ كثيراً ما نخدع أنفسنا عن أنفسنا ، ونبرر أفعالاً ما كنا لنبررها لو فعلها الآخرون . لكن الطبيعة قد أوجدت علاجاً ناجعاً في هذه الحالة هو « القواعد العامة للأخلاق » . ومراعاة هذه القواعد هي الاحساس الحق بالواجب . وبدون هذه المراعاة ، نخدع المرء نفسه وساء سلوكه ، نظراً لاختلاف أمزجة الناس . ولهذا قرر آدم اسمث أن مراعاة هذه هذه القواعد العامة للأخلاق هي « المبدأ الوحيد الذي به تستطيع غالبية الناس أن توجه أفعالها » .

٢ — وتندرج في أخلاق العاطفة ما دعا إليه جان جاك روسو (١٧١٢ — ١٧٧٨) ، خصوصاً في كتابه : « مقال في الأصل في عدم المساواة بين الناس » (١٧٥٥) ، و« اميل : أو في التربية » (١٧٦٢) . فهو في الكتاب الأول يؤكد نفور الانسان بطبعه من رؤية الآخرين يتألمون . ويقرر أن العطف أو الشفقة pitié يمنع الناس من التوحش ، ومن العطف تنبثق كل الفضائل الاجتماعية. وفي كتاب : « اميل » (الكتاب الرابع) يبين أن العطف أو الشفقة توحّد بين الذات الآلة والذات المُشْفِقة : فنحن لا نتألم في أنفسنا ، بل فيه هو . وروسو دعا إلى انتزاع قناع النفاق واستئصال الحسد والكبرياء والاصطناع الملازمة للحضارة ، ابتغاء الوصول إلى الشفافية ، ومشاركة القلوب ، والبراءة ، والطهارة : مما كان في الحال الأولية للإنسانية ، حيث نَعِمَ الانسان بالبراءة والخير ؛ ولكن المجتمع والحضارة والنظم الاجتماعية هي التي أفسدت طبيعة الإنسان وقد ولد خيّراً بالطبع . وجعل روسو العبادة الرئيسية هي عبادة القلب أي الشعور الباطن المتمثل في الضمير ، تلك الغريزة الإلهية الحاكمة على الخير والشر ، كما رأينا من قبل في أول باب الضمير من هذا الكتاب (ص ٥٣—٥٤).

٣ — وفي مقابل الواجب عند كَنْت نجد أيضاً جان ماري جويو (١٨٥٤ — ١٨٨٨) الفيلسوف الشاعر الفرنسي المبكر النضوج والمتوفي في ريعان

الشباب يطالب بأخلاق بغير الزام ولا جزاء وذلك في كتابه « مجمل أخلاق بغير الزام ولا جزاء » (سنة ١٨٨٥) .

ذلك أنه يرى أن « الواجب سيردّ إلى شعور بقوة باطنة من طبيعة عالية على سائر القوى . فالشعور الباطن بما يقدر المرء على إنجازه من الأعمال العظيمة ، هو الشعور الأول بما يفعل وبواجب فعله . والواجب . من وجهة نظر الوقائع وبغضّ النظر عن الأفكار الميتافيزيقية . هو فيضان من الحياة ينشد البذل والتحقق ؛ لقد فسّره الناس حتى الآن وبالغوا في تفسيره بأنه الشعور بضرورة أو قَسْر ، بينما هو شعور بالقوة قبل كل شيء »[1]

ويرى جوييو أن الأخلاق ينبغي أن تقوم على الوقائع وأن « كنت لم يكن له الحق في أن يعدّ – بدون برهان – الآمر شيئاً متعاليا » (الكتاب نفسه ص ٣٥) .

ومصدر كل أخلاقية هو في نظره – الميل الجوهري عند كل حيّ في أن يحصل على « أشدّ وأوسع حياة ممكنة » (الكتاب نفسه ، ص ٢٤٢ – ٢٤٣) . والحياة تقتضي « الخصب الأخلاقي » أعني : الاخلاص ، والنزاهة ، بل والتضحية بالذات ، وحب الصراع ، والرغبة في المخاطرة (ص ٢٤٨) . إن التضحية بالحياة يمكن أن تصير « تعبيراً عن الحياة » (ص ٢٥٠) .

ويدعو الانسان إلى استشارة أعمق الغرائز وأكثر العواطف حيوية .

ويدعو إلى إلغاء الجزاء الأخلاقي لأنه من حيث هو تكفير هو في حقيقته منافٍ للأخلاق .

والخصب الأخلاقي يقوم في الجمع بين الأثرة والايثار . وينبغي على الحياة الفردية أن تفيض وتجود من أجل الغير ، وفي الغير . وعليها عند الحاجة أن

---

(١) J.-M. Guyau : **Essai d'une morale sans obligation ni sanction**, p. 106. Alcan, 1935.

تبذل نفسها . وليس هذا البذل مضاداً لطبيعتها . بل هو بالعكس يوافق طبيعة الحياة ، إنه الشرط في الحياة الحقيقية (الكتاب نفسه ص ٢٤٦ — ٢٤٧) . ذلك أن الحياة ، شأنها شأن النار . لا تحافظ على نفسها إلاّ بالتواصل مع الغير . « إن الحياة ليست مجرد اغتذاء . بل هي إنتاج وخصوبة . فالحياة إنفاق بقدر ما هي اكتساب » (الكتاب نفسه ص ٢٤٧) . « إن الحياة في بذلها لذاتها تجد ذاتهـا » .

ويعارض جوبيو قول كنت : « يجب عليّ ، إذن أستطيع » — بأن يقول هو : « أستطيع إذن يجب عليّ » (الكتاب نفسه ص ٢٤٨) .

٤ — أما شوبنهور • (١٧٨٨ — ١٨٦٠) فيرى في الشفقة سرّ الأخلاق . ذلك أن الفعل الذي لا يهدف إلاّ إلى سعادة الفاعل ، مرذول ، لأنه أناني ، والأنانية تنافي القيم الأخلاقية . والفعل الأخلاقي حقاً هو الذي يهدف إلى ابعاد الشقاء عن الغير أو إلى جلب السعادة له . والشفقة يمتزج فيها الذات مع الغير .

ومن الشفقة تستمد العدالة ، والإحسان أو المحبة . ذلك أن « أول درجة ناشئة عن الشفقة .. أنها تعترض الشرور التي سأحدثها للآخرين » [1] . إن العدالة تقتضي ألا تؤذي الآخرين ؛ والظلم يقوم في الإضرار بالغير . فالعدالة تنبع من الشفقة على الآخرين . ومن الشفقة أيضاً ينبع الواجب ، لأن الواجب « فعل يكفي إغفاله كي يصيب الضرر الغير » (ص ٢٤٨ — ٢٤٩) .

« والشفقة لا تمنعني فقط من الإضرار بالآخرين ، بل تدعوني أيضاً إلى نجدته » (ص ٢٦١) — وتلك هي المحبة .

في هذا الحب يرتفع الإنسان فوق مبدأ الفردانية . فيشعر بأن الوجود بأسره

• راجع عنه كتابنا : « شوبنهور » ط ١ القاهرة سنة ١٩٤٢ ؛ ط ٢ ، القاهرة سنة ١٩٤٦ ؛ ط ٣ ، القاهرة سنة ١٩٦٥ .

(١) A. Schopenhauer : Le Fondement de la Morale, tr. fr. par R. Bastian, p. 234. Paris, Flammarion.

ل واحد : وما أنت غيري . وما أنا إلاّ أنت ؛ لأن الفردانية زائلة عابرة ما مت ظواهر للإرادة الكلية فحسب . أما هي فثابتة واحدة . وهي التي تكوّن وهرك وجوهري وجوهر كل الناس بل وكل موجود . فإذا أدرك الإنسان هذه نقيقة . وهي أن الناس والكائنات جميعاً شيء واحد . هتك نقاب المايا ، عَرَف أن إرادة الحياة لديه هي تلك بعينها التي لدى كل مخلوق في الوجود . لحب إذن هو الشعور بوحدة الوجود ، وفي هذا الشعور تتحلّل مِنْ كل ؛ لأن مصدر القلق والخبث في الإنسان شعورُه بأن ذاته المفردة هي التي تتألم تعذّب . ويحسُّ الإنسان في أعماقه بأن ظواهر الوجود تبتسم كلها له . فيحيا نعيم مقيم هو وإياها ؛ وبأن سعادة الواحد هي سعادة الآخر . فيكون الجميع مشاركة وجدانية عامة . ومن هذا الشعور بالإيثار والوحدة ينبع الخير . وبه م الفضيلة .

أما الشرّ فهو الشعور بالذاتية وتوكيدُ مبدأ الفردانية . والخضوعُ لوهم ب المايا ، حيث يحسّ الإنسان بأن بينه وبين الآخرين هوةً لا يمكن عبورها . ن ذاته في مقابل غيرها من الذوات التي يُظْهِرها عالم الظواهر متعددةً . و يجد في هذا الاحساس لذة . ما بعدها لذة ... لأنه طبيعيٌّ . يجد فيه توكيداً اته واتساعاً لنفوذه وتحقيقاً أكبر لنوازعه وشهواته . والعالم يبدو أولَ الأمر ل خليطاً هائلاً من الأفراد المتباينين في الجوهر ، لأنه لا يزال خاضعاً لنقاب ا : فبدلاً من أن يرى الشيء في ذاته ، لا يرى غير الظاهرة المتحققة في مان والمكان . الخاضعة لمبدأ الفردانية وشكول مبدأ العلة الكافية ؛ وبدلاً من يدرك أن جوهر الظواهر كلها واحد . لا يُدرك غير ظواهر متباينة مختلفة ددة . بل ومتعارضة » .

أما إذا أدرك الحقيقة بتمامها ، فإنه « يرى أن مبدأ العلّية يجب أن لا ره . وأن كل تألم عند الآخرين يصيبه وكأنه ألمه هو ، فيحاول أن يوجد زناً بينه وبينهم . وبأن يزهد في ملذّاته ويفرض على نفسه الحزن ، « يعترف بأن الاختلاف بين الآخرين وبينه . هذا الاختلاف الذي يبدو

للشرّير كأنه هوة سحيقة ، ليس إلاّ وهماً خدّاعاً ؛ ويبيّن مباشرةً . وبدون أدنى برهان ، أن حقيقة ظاهرية . أعني إرادة الحياة التي هي جوهر كل شيء ومبدأ الحياة فيه ، هي بعينها التي عند الآخرين ، وأن هذه الوحدة في الجوهر تمتد إلى كل الحيوان وإلى الطبيعة بأسرها » . وهكذا يتحد في الشعور مع الوجود كله ، فيحزن لكل أحزانه ؛ وكل ألم يعنيه ؛ ويشعر بالآمال الكاذبة والمُشاقة مع ذاته والألم على الدوام : وفي أية جهة أجال نظره ، وَجَد الإنسان يتألم ، والحيوان يتألم ، والعالم يفنى . وكل هذا يمسّه عن قرب ، كما تمسّ الآلامُ الشخصية نفسَ الأناني . فكيف يتأتى له إذن ، وقد أدرك طبيعة العالم بوضوح ، أن يستمر في توكيد مثل هذا الوجود بواسطة مظاهر دائمة للإرادة ، وأن يتعلّق بالحياة ويمسك بمختلقها بقوة متزايدة باستمرار ؟ إن من يدرك ماهية الوجود بأسرها ، يصبح « خالياً » من كل إرادة ومشيئة . ومن هذه اللحظة تُشيح الإرادة بوجهها عن الوجود الذي أثارت ملذاتُه الجزعَ توكيداً للحياة . فيصل الإنسان حينئذ إلى حالة الزهد الإرادي والتسليم والطمأنينة الكاملة والخلاص المطلق من كل إرادة — أي يبلغ مرتبة الزهد والقداسة .

وفي هذه المرتبة العليا للحياة الإنسانية ينكر الإنسانُ ذاتَه ، بدلاً من أن يقتصر على حب الآخرين وذاتُه من بينهم ، ويرى في إرادة الحياة — ممثلةً في شخصه — خصماً له لدوداً يجب القضاء عليه بكل قواه ، ويعزف عن الطبيعة كلها فلا يتعلق بأي مظهر من مظاهرها ، لأنه فيه تعبيراً عن إرادة الحياة ... فإذا صل بعد هذه المجاهدة الشاقة لبدنه وطبيعته إلى الإنكار المطلق والزهد الخالص في الوجود ، استحال إلى عقل خالص ومرآة صافية باستمرار يتجلى فيها هذا العالم »[1] .

٥ — وهنا يمكن أن نتحدث عن الأخلاق عند ألبرت اشفيتسر (١٨٧٥ — ١٩٦٥) الذي عرض آراءه في الأخلاق التقليدية والأخلاق كما يتصورها في كتابه « فلسفة الحضارة »[2] .

---

(١) عبد الرحمن بدوي : « شوبنهور » ص ٢٨٦ — ٢٩١ ، ط ٣ ، القاهرة سنة ١٩٦٥ .

(٢) راجع ترجمتنا لهذا الكتاب بعنوان : « فلسفة الحضارة » ، القاهرة سنة ١٩٦٤ .

ومحور مذهبه فيما دعاه باسم « أخلاق توقير الحياة » . وهي تدعو إلى المحافظة على الحياة أيا كانت ، والرقي بها . وتنظر إلى كل إيذاء للحياة على أنه شر . » وهي تحاول دائماً وبطرق أصيلة دائماً أن تتلاءم مع الواقع في الإنسان . إنها لا تلغي له كل المنازعات الخلقية ، بل ترغمه على أن يقرّر لنفسه في كل حالة : إلى أي مدى يمكنه أن يظل أخلاقياً ؟ وإلى أي مدى يجب عليه أن يخضع نفسه لضرورة تحطيم الحياة وإلحاق الأذى بها » (ص ٣٨٨) . « فكلما أوذيت حياة من أي نوع ، ينبغي أن أتبين بكل وضوح هل هذا أمرٌ لا مفرّ منه ؟ إذ يجب عليّ ألا أتجاوز ما لا سبيل إلى تجنبه ، حتى لو بدا أمراً هيّن الشأن . فالفلاح الذي حَشَّ آلاف الأزهارَ علفاً لأبقاره يجب أن يحترس ، وهو عائد إلى بيته ، فلا يقطع عنق زهرة واحدة على سبيل التسلية في الطريق . لأنه بذلك يرتكب إثماً ضد الحياة دون أن تلجئه الضرورة إلى ذلك . والذين يُجْرون تجارب وعمليات ، أو يستعملون عقاقير للتجريب في الحيوان ، أو يحقنونها بالجراثيم للإفادة من نتائج ذلك في الإنسان . ينبغي عليهم ألا يسكتوا وَخْزَ ضمائرهم بأن يقولوا إن هذه العمليات القاسية تستهدف نتائج مفيدة . وعليهم أن ينظروا في كل حالةٍ على حدة : هل هناك ضرورةٌ لتحميل الحيوان هـذه التضحية في سبيل الإنسان ...

ويجب ألا يسمح الإنسان بوجود آلامٍ ليس مسئولاً عنها ، إذا كان يستطيع منعها على أيّ نحو . وينبغي عليه ألاّ يهدّىء ضميره بدعوى أنه يتدخل فيما لا يعنيه . ولا ينبغي لأحدٍ أن يغلق عينيه عن الآلام التي يُشيح ببصره عنها ويحسبها غير موجودة ...

إن أخلاق توقير الحياة تَزعُنا من أن نعتقد — بصمتنا — أننا لا نعاني بعدُ ، كأناسٍ يفكرون ، ما يجب أن نعانيه ... وفيما يتصل بعلاقاتنا مع سائر الناس تلقي أخلاق توقير الحياة على عاتقنا مسئوليةً لا حدّ لها . مسئولية مروِّعة . إنها ... لا تقدم قواعد عن المدى المسموح به للمحافظة — على النفس ؛ وتتطلّب منا في كل حالةٍ أن ندرس المسألة مع أخلاق التفاني المطلقة ، وعلى أن أقرر

وفقاً للمسئولية التي أنا شاعر بها : كم مِنْ حياتي وممتلكاتي وحقوقي وسعادتي ووقتي وراحتي – ينبغي أن أكرّسه للاخرين ؟ وكم أحتفظ به لنفسي ؟

وفي مسألة الممتلكات تتخذ أخلاقُ توقير الحياة موقفاً فردياً واضحاً : بمعنى أن الثروة المكتسبة أو الموروثة يجب أن توضع في خدمة المجموع . لا عن طريق اجراءات يتخذها المجتمع . ولكن عن طريق قرارٍ حرّ حرية مطلقة يتخذه الفرد بنفسه ...

وحقوقي هي الأخرى لا تسمح أخلاق توقير الحياة أن تكون لي ؛ إنها تمنعني من أن أسكّن ضميري بدعوى أني ، وأنا الأكفأ ، أتقدم بوسائل مشروعة على آخر أقلّ مني كفاءة . فبينما القانون والرأي العام يسمح لي ، تضع هذه الأخلاق مشكلةً أمامي : إنها تأمرني أن أفكّر في الآخرين ، وتجعلني أفكرّ هل أستطيع أن أسمح لنفسي بالحق الباطن في أن أقطف كلّ الثمار التي يمكن يدي أن تمتد إليها ...

لكن أخلاق توقير الحياة تقول لكل إنسان – أيّاً كانت مرتبته في الحياة – افعل هذا . إنها تحمله باستمرارٍ على الاهتمام بكل مصير إنساني وكل حياة تجري من حوله ، وعلى أن يَهَبَ نفسه إنساناً يحتاج إليه إخوة الإنسان . إنها لا تسمح للعالِم أن يعيش لعلمه فقط ، حتى لو كان علمه مفيداً كل الإفادة ؛ ولا تسمح للفنان أن يعيش لفنّه فقط ، حتى لو كان فنه يهب شيئاً للكثيرين ؛ ولا تسمح لرجل الأعمال المشغول أن يظن أنه بنشاطه في أعماله قد أدّى كلّ ما هو مطلوب منه . كلا ! إنها تتطلّب من هؤلاء جميعاً أن يخصّصوا شطراً من حياتهم لإخوانهم ...

وتوقير الحياة لا يسمح للفرد أبداً أن يتخلى عن الاهتمام بشئون الدنيا ، بل يحمله حملاً على الاهتمام بكل حياةٍ تقوم من حوله ، وعلى أن يشعر بأنه مسئول عنها ...

ولهذا فإن توفير الحياة يتطلب إذن ، كمثلٍ أعلى للوجود المادي والروحي للإنسان ، أن يكافح بكل نماءٍ في قواه وبأوسع حرية ممكنة ، مادية وروحية أن يكافح كي يكون أمينا مع نفسه ، وأن يهتم – اهتماماً فيه عطفٌ ومعاونة – بكل حياة ماثلة من حوله . وفي اهتمامه الجادّ بنفسه ، يجب عليه أن يستحضر في ذهنه كل المسئوليات الملقاة على عاتقه ؛ وأن يحافظ – إيجاباً أو سلباً – في علاقاته مع نفسه ومع العالم ، على روحية حية »[1] .

د – اخلاق الارادة : ارادة القوة

ونقصد بالارادة هاهنا إرادة القوة في المقام الأول. ولهذا تتمثل هذه الأخلاق في الأخلاق التي دعا إليها نيتشه • (١٨٤٤ – ١٩٠٠) .

يقول نيتشه : « ما الخير ؟ – كل ما يعلو . في الإنسان . بشعور القوة ، وارادة القوة . والقوة نفسها .

ما الشر ؟ – كل ما يصدر عن الضعف .

ما السعادة ؟ – الشعور بأن القوة تنمو وتزيد ، – وبأنّ مقاومةً ما قد قُضِيَ عليها .

لا رضا ، بل قوةً أكثر وأكثر ؛ لا سلام مطلقاً ، بل حرباً ؛ لا فضيلة ، بل مهارة ...

الضعفاء العجزة يجب أن يفنوا : هذا أول مبدأ من مبادىء حبنا للإنسانية . ويجب أيضاً أن يُساعَدوا على هذا الفناء .

---

(١) البرت اشفيتسر : « فلسفة الحضارة » ، ترجمة عبد الرحمن بدوي ، ص ٣٨٨ – ٤٠٨ . القاهرة ، سنة ١٩٦٤ .

• راجع كتابنا عنه بعنوان : « نيتشه » ص ٢١٥ – ٢٧٣ . ط ٥ ، الكويت ، سنة ١٩٧٥ ؛ ط ١ سنة ١٩٣٩ ، القاهرة . وسنلخص هاهنا هذا الفصل منه .

وراجع :

a) Ch. Andler : **Nietzsche. Sa vie et sa pensée. Paris,**

b) **Karl Jaspers : Nietzsche : Einführung in das Varständnis seines Philosophierens, Berlin, 1938.**

أي الرذائل أشدّ ضرراً ؛ الشفقة على الضعفاء العاجزين » .

ذلك أنه « حيث توجد حياة ، توجد أيضاً إرادة : إرادة قوة ، لا إرادة حيـــاة » .

والحياة هي النمو ، وهي الرغبة في الاقتناء ، والزيادة في الاقتناء . ولهذا فإنها ارادة استيلاء على الآخرين ، وإرادة سطو واستغلال . وطابعها المميّز هو الاغتصاب وهضم ما للآخرين . فالحياة إذن إرادة قوة . ولما كانت إرادة القوة لا تظهر إلا بواسطة الكفاح ، « فإنها تبحث دائماً عن كل ما يقاومها » . وكلما كثرت المقاومة ، واشتدت الخصومة ، زادت قيمة الحياة وأصبحت إرادة القوة أكبر ثروة وأعظم خصبا .

والحياة السامية تنشد الخطر وتُلحّ في طلبه . ووجودها محفوف دائمـــاً بالأخطار ، محاصر بالتهديدات . فكأنّ إرادة القوة إذاً هي في الوقت نفسه « إرادة الخطر » . « أن يجعل الإنسان حياته في خطر : هذا هو نتيجة إرادة فيّاضة سخية ، لأنّ كل خطر كبير يستثير حبنا للاستطلاع بنسبة ما لدينا من قوة وشجاعة » . ومن هنا يقول نيتشه هذه الجملة الرائعة : « كي تجني من الوجود أسمى ما فيه ، عِشْ في خطر ! » .

والحياة في جوهرها نماء واكثار وتركيز متزايد للقوى الكونية في الذات الفردية ؛ وهي إندفاع إلى إثراء نفسها والعلاء بها . وليس للحياة غاية خارج الحياة نفسها . وإنما غايتها علاؤها على نفسها .

وإرادة القوة هي مقياس القيم في الحياة ، « والقيمة هي أكبر مقدار من القوة يستطيع الإنسان أن يحصّله ويستولي عليه » .

ولكن مَن الضعيف . ومَنْ القويّ ؟

الضعيف الشخصية هو المضطرب التركيب الروحي ، العديم الوحدة ؛ أما القويّ فهو الذي « تتجه فيه كل القوى متوترة نحو غايةٍ واحدة ، وتتضاغط

دون صعوبة على شكل نير ، . أي أن قواه كلها مرهفة وموجّهة إلى غاية واحـــدة .

والضعيف هو رجل التساهل والتوسط والمساومة ؛ أما القويّ فهو من « يمثّل الطابع المضاد للموجود الكائن أقوى تمثيل » .

وليس للضعيف قدرة على مقاومة الإغراء ؛ أما القويّ فيحوّل الإغراء إلى طبيعته هو بأن يتمثّله ويجعله جزءاً من قدَره . ولهذا فإن الضعيف يهوّل في الإغراء تهويلاً شديداً ويصبح سلبيّاً خالصاً بإزائه ، لا يستطيع أن يرد فعله ، ولا يحول دون سيطرته عليه . أما القوي فيقابله برد فعل شديد ، لا ليُبْعده ويتجنبه . بل ليسوده ويخضعه لذاته ؛ وتراه يقول : « ما لا يقتلني يزدْني قوة » أي أنه يُقبل على أكبر الأشياء خطراً وينشد أعظم المخاطرات ، طالما لم يكن من شأنها أن تقتله وتقضي عليه . وبهذا يزداد قوة ، لأن إرادة القوة عنده قد اصطدمت بأكبر مقاومة وشعرت بأعظم انتصار .

والضعيف يريد السلام ، والوفاق ، والحرية ، والمساواة ، يريد أن يحيا حياة المحافظة على البقاء . أما القويّ فيفضّل المشكلات والهائل من الأشياء : « الواحد منهما لا يريد أن يخاطر بشيء ، بينما الآخر يريد المخاطرة بكل شيء » .

• • •

وغاية الإنسانية هي خلق « الإنسان الأعلى » . وأول صفاته البطولة ، والنضال في سبيل مستوى أعلى باستمرار . ولهذا كان أبغض شيء إليه السلام ؛ والحرب عنده أقدس شيء . وليس لديه سوى غرض واحد ، هو أن ينتصر ويسود . ولا بد أن يعيش دائماً في خطر . ويبغض الشفقة أشدّ البغض ، ويقول مع شاعر الأساطير الشمالية القديمة : « إن فوتان (كبير الآلهة في هذه الأساطير) قد وضع في صدري قلباً قاسياً » . فهو قاس كل القسوة على نفسه وعلى الناس : « يجب عليك القسوة ! فمن هذا الطريق وحده يرتفع الإنسان إلى أعلى ، حيث يقابله البرق ويحطّمه : فلترتفع إلى البرق ارتفاعاً كافياً » . وذلك لأنه يرى أن

القسوة أعظم شيء يؤدي إلى تقوية الإنسان وتربيته على القيام بالخطير من الأعمال – هذا بالنسبة إلى نفسه . وبالنسبة إلى الآخرين : لا شيء أخطر على المجتمع من الشفقة على المنحلّين والضعفاء والعاجزين . لأن الشفقة تقوم عقبةً في سبيل قانون الانتخاب الطبيعي الذي يقضي بألاّ يبقى غير الصالح للبقاء . وهو إذا أعان البائسين فلا يعينهم شفقةً بهم ورحمة ؛ وإنما من أجل تصريف ما عنده من قوة فياضة زاخرة ؛ ولكي تلعب إرادة القوة دورها بأن يحسّ المرء بقوته وقدرته وفيض حيويته ؛ وسلطته على الآخرين .

٥ – اخلاق النزعة الشخصية

ويقترب من مذهب نيتشه النزعة الشخصية le personnalisme كما يمثلها ماكس شيلر (١٨٧٤–١٩٢٨) . وإمانويل مونييه (١٩٠٥–١٩٥٠).

ويحدّد مونييه النزعة الشخصية بأنها « كل مذهب . وكل حضارة تؤكد أولوية الشخصية الإنسانية على الضرورات المادية وعلى الأجهزة الجماعية التي تسند نموها ... والنزعة الشخصية personnalisme ليست في نظرنا تعبير شامل عن مذاهب متعددة ، لكنها في الموقف التاريخي الذي وُضعنا فيه . يمكن أن تتفق على الشروط الأوّلية : الفزيائية والميتافيزيقية ، لحضارة جديدة » (مونييه : « بيان في خدمة النزعة الشخصية » ص ٨) .

• راجع :

a) E. Mounier : **Révolution personnaliste et communautaire** : Paris, Aubier, 1934.
b) E. Mounier : **Manifeste au service du personnalisme. Paris, Aubier, 1936.**
c) E. Mounier : **Le personnalisme.** Collection : **Que sais-je ? P.U.F., Paris, 1950.**
d) Max Scheler : **Le formalisme en éthique...** tr. fr. Gallimard, 1955.
e) J. Lacroix : **Personne et Amour. Paris, Seuil, 1936.**
f) M. Nédoncelle : **La réciprocité des consciences, Paris, 1942.**

وقد تكوّنت تيارات النزعة الشخصية في القرن التاسع عشر . ويصنفها ماكس شيلر إلى الأنواع الستة التالية :

١ — نوع يعتبر وجود الشخصية أنه الغاية من كل جماعة ومن كل حركة في التاريخ ، في مقابل التيارات التي لا تهب قيمة للشخصية إلاّ من حيث هي تعمل — على نحوٍ معين — في سبيل الجماعة ومن أجل التقدم في التاريخ .

٢ — نوع يقدر الشخصية بحسب اتجاهها الواعي إلى قيمتها العليا .

٣ — نوع يقدر الشخصية إما بوصفها حاملة لقيمة عالية (كنّت والمثالية الكلاسيكية) وإما بوصفها نسيج وحدها لا تتكرّر (اشلير ماخر)

٤ — نوع يعترف — إلى جانب الشخصية الفريدة — بفكرة الشخصية — الجماعة — Gesamt person ، مثل شخصية الأمة ، فشخصية الدولة . وتحديد العلاقة بين الشخصية — الفرد والشخصية ، الجماعة (علاقة الجزء بالكل ، علاقة المشاركة . علاقة العضو بالجسم ، الخ) .

٥ — نوع يفهم من كون الشخصية حاملة للقيم الأخلاقية العليا أنها تشمل الشخصية في تجاربها الحية التي لا تعيش إلا فيها ، في مقابل الشخصية التي تدرج تجاربها الحية في سياق شخصية جماعية .

٦ — وتتميّز أنواع النزعة الشخصية بحسب ما تراه المثل الأعلى للشخصية : القداسة (نموذج القديس) ، العبقرية (نموذج العبقري) . البطولة (نموذج البطل) ، القيادة (نموذج القائد) — وما تضعه من مراتب لهذه المثل أو النماذج[1] فنيتشه مثلاً يضع غاية التاريخ الإنساني في « أعلى النماذج الإنسانية » ؛ وكنت يضعها في جماعة تمكن الشخصية الحرة من الإرادة بحرية .

إن النزعة الشخصية — أيا كان نوعها واتجاهها — تؤكد الذاتية والشخصية

---

(١) راجع ماكس شيلر : « التصورية في الأخلاق » ، ص ٥٢٢ — ٥٢٣ من الطبعة الألمانية سـ ١٩٢٦ ؛ ص ٥٠٢ — ٥٠٣ من الترجمة الفرنسية المذكورة ، باريس ، جاليمار ، سـ ١٩٥٥ .

في مواجهة المجتمع والدولة . ومهمة المجتمع في نظرها هي توفير أفضل الظروف لتمكين الشخصية الإنسانية من تحقيق مثلها الأعلى . وليس الفرد مجرد أداة في المجتمع : إن يسّرت عمله كان بها . وإلا فلتنبذ . كما تدعو المذاهب الشمولية المعاصرة سواء أكانت ماركسية أو فاشستية .

ويحدد مونييه الشخصية بأنها «مركز إعادة توجيه للكون الموضوعي» . ومعنى هذا أن الشخصية نشاط للخلق والإبلاغ والارتباط ، يدرك نفسه في فعله . إنها تجاوز لنفسها باستمرار ، لأنها تعلو على نفسها دائماً . وتبذل نفسها بسخاء . فالنزعة الشخصية إذن ليست أنانية . بل هي تؤكد المحبة ؛ إذ ترى في المحبة أساس الوجود « وأن تحب هو أن تعكس الغير في ذاتك وذاتك في الغير . وهذا الانعكاس عقل بالفعل . المحبة علاقة ، بل كمال العلاقة . والأنا والأنت . بل والنحن : كلها تتألف من المحبة السابقة عليها . فالعلاقة هاهنا هي التي تضع الحدود (التي تقوم بينها العلاقة) . والمحبة هي العقل في أعمق أعماقه »[1] .

وفي نفس المعنى يقول جورج باستيد : « إن آمر الضمير الأخلاقي : كن شخصيةً إلى أقصى درجة ، أي : كن الدرجة القصوى من القيمة . ونحن نعرف الآن ما تتضمنه إطاعة هذا الأمر . أعني أن توازن الشخصية يتضمّن بسطاً أقصى لكل قوى النفس . انفتاح كأوسع وأرحب ما يكون لتجربة ؛ العالم مرونة ، ولطافة ؛ وفي نفس الوقت حزم رجولي قادر على مقاومة كل ألوان التشتت بأن يضع فيها مطلب الوحدة الكلية ؛ وأخيراً الظفر بأقصى قدر من الحرية في أقصى قدر من التنوع الباطن المفهوم المتغلّب عليه : ذلك هو القانون الكبير للتوازن الخلقي الذي لا يحافظ على كيانه إلاّ بالتقدم والكفاح ضد انحلاله هو نفسه ، والذي يستخدم الرياح المضادة ليثبت ويسمو »[2] . وبهذا يتحقق

---

(١) J. Lacroix : **Le personnalisme comme anti-idéologie, pp. 105-106. Paris, P.U.F.. 1972.**

(٢) Georges Bastide : **Méditations pour une éthique de la personne, p. 153. Paris, P.U.F., 1953.**

عنصران أساسيان في الشخصية ، وهما : الاستقلال الذاتي autonomie .

والمسئولية . والاستقلال الذاتي يقوم أساساً في أن تكون الشخصية هي الفكرة المبتكرة لنفسها ، وأن تكون هذه الفكرة قانونها . وأن تطبق هذا القانون في ترتيب الشخصيات . إن الشخصية ليست وجوداً ، بل قيمة ، وهي منفتحة ، وتحمل في داخلها المتعدّد الذي تحيله إلى باطنها . ومن هذا يأتي ثراؤها : إنها توحّد المتعدد فتؤلّف منه وحدة في باطنها . وعليها في الوقت نفسه أن تتحمل مسئولية أخطاء الإنسانية وما فعله الإنسان من إهدار للقيم ، مما ولّد تمزق الإنسان . وبهذا التحمل للمسئولية عن تمزق الإنسان تشعر الشخصية بمعنى الحرية.

* * *

وتتميز النزعة الشخصية عند مونييه من النزعة الفردية بتوكيده للشخصية في داخل الجماعة والكون . ولهذا جعل شعار حركته هو : « الفرد للجماعة ، والجماعة للشخصية » .

ويشرح جان لاكروا هذا المعنى فيقول إن « هذا الشعار يبدو لفظياً . ذلك أن ما تدافع عنه النزعة الشخصية لا يمكن إنقاذه إلاّ إذا أقرَّت هذه النزعة بحقيقة واقعية روحية لكائن اجتماعي être social يتجـــاوز الفرد ، ويفرض نفسه عليه وبه وحده يمكن أن يكون . إن « النحن » nous لا ينتج عن اتفاق بين عدد من « الأنت » toi : بل هو معاصر لهم . وبتعبير آخر ، إن النزعة الشخصية ليست ممكنة إلا بالنسبة إلى من يقرّ بما يمكن أن يسمى — على حد تعبير جورفتش — بالنزعـــة العبـْر — شخصيـــة trans-personnalisme . ومعنى هذا أن الإنسان لا يمكنه أن يفتّح شخصيته ولا أن ينمّيها إلا بوصفها في خدمة قضية تتجاوزها وتعلو عليها . إن الموجودات لا تنمو بنسج علاقات بين الأفراد، على حد تعبير رويس Royce ، بل بمراعاة علاقات تبادلية في حضن واقع ، وبمراعاة قضية ليست لا شخصية ، بل تتجاوز الشخصية trans-personnelle إن الشخصية ليست مجموعة من الروابط الخارجية التي يمكن أن تقوم بين فرد

واقعي متحقق من قبل وبين جماعة متميّزة : بل هي المشاركة الحية من جانب الأنا في نظام عينيّ تتعهد هي بخدمته . وهو في مقابل ذلك يهبها الحقيقة الوحيدة التي يمكن أن تصبو إليها . ويبدو كما لو كان يوجد نوع من الصّورة الحيوية أو بالأحرى من الطاقة الروحية . ونوع من التيار العبر شخصي للروح والحياة غير المتفردة . والذي يتفرّد تدريجياً خلال الجماعات النشيطة الفعّالة ، التي هي نفسها ينبوع للتشخّص المستمر »[1] .

وفي نهاية التحليل نجد أن إشارة أصحاب هذه النزعة — كما هي عند مونييه ولاكروا وندوفسل — هي إلى الحقيقة الدينية بوصفها النظام الذي يقوم على الكائن الذي يتجاوز الشخصية ، أعني : الله .

---

(١) Jean Lacroix : Marxisme, existentialisme, personnalisme, pp. 75-76. Paris, 6e éd. 1966, 1e éd. 1949.

توزيع
دار القلم
بيروت - لبنان